ALFREDO RAMOS

Perforar las masculinidades

2ª edición

PRÓLOGO DE MIQUEL MISSÉ

EPÍLOGO DE ROY GALÁN



[redacted]

BIBLIOTECA CIUDADANA

B



Bellaterra Edicions es una editorial nacida en 1973 basada en la difusión de obras de carácter académico o de alta divulgación en el campo de las ciencias sociales, con un marcado carácter interdisciplinario y particular acento en las propuestas más críticas e innovadoras. Nuestro propósito es filtrar mediante nuestra sensibilidad los diferentes conflictos que atraviesan la sociedad con el objetivo de visibilizar los sectores sociales subalternos y mediante diferentes perspectivas críticas contribuir a debates que habían estado en segundo plano.

Biblioteca Ciudadana plantea formular con claridad y concisión la complejidad de los fenómenos que tienen como escenario la sociedad actual. Nuestro objetivo es promover la discusión sobre diferentes asuntos políticos, económicos y sociales, aportando el testimonio de las ciencias sociales al debate público.

WWW.BELLATERRA.COOP

ALFREDO RAMOS

Perforar las masculinidades

PRÓLOGO DE MIQUEL MISSÉ

EPÍLOGO DE ROY GALÁN





Director de colección: Manuel Delgado
Diseño de la colección: Dani Rabaza (Münster Studio)
Diseño original: Joaquín Monclús

Primera edición de Bellaterra Edicions: enero 2024
Segunda edición: abril de 2024

Título: *Perforar las masculinidades*

Ilustración de la cubierta: Dani Rabaza (Münster Studio)
Corrección de Manuel Azuaje Reverón

KULT

Bellaterra Edicions (Cultura21, SCCL)
C. de la Foneria, 5-7, bajos / 08243 Manresa
www.bellaterra.coop

ISBN: 978-84-19160-37-9
Depósito legal: B 963-2024

Impreso por Arteos en Sant Esteve Sesrovires (Barcelona)

[redacted]

Para Beatriz, Marta y Paula
Por riguroso orden de aparición

Índice

Prólogo

MIQUEL MISSÉ

En los cuadernos de verano infantiles aparece habitualmente el juego de unir con el trazo de un lápiz un desorden de puntos numerados. A simple vista son un conjunto de puntos y números inconexos, pero si se ejecuta el ejercicio con precisión, pueden emerger todo tipo de elementos, desde dragones hasta leonas o guitarras. Detrás de esa nube de símbolos se esconde una historia inesperada, y se trata en buena medida de confiar en el autor del juego para seguir avanzando hasta la figura final. Esta es la primera metáfora que me viene a la cabeza cuando pienso en este libro: es como un juego de unir los puntos. Se trata de confiar en Alfredo hasta el final para ver emerger una forma inspiradora, original y serena de pensar los debates de la masculinidad del futuro.

Sin duda, uno de los elementos más interesantes de este libro es el recorrido que nos propone. Los estudios de la masculinidad han abordado diversos ámbitos de la vida social y cotidiana en los que se reflejan los efectos y

las consecuencias de la normatividad de género en los hombres. A poco que uno se haya acercado a estos debates conoce más o menos los principales valores de la masculinidad tradicional: prioridad del ámbito público frente al privado, trabajo productivo frente al reproductivo, culturas competitivas frente a cooperativas, un particular registro de emociones para expresar el malestar lideradas por la rabia y la agresividad y que excluyen la tristeza o el miedo, una especial forma de gestionar el conflicto principalmente mediante lógicas de dignidad y honor a veces mediante la violencia, una socialización de la sexualidad heterosexual de una imaginación limitada, exigentes consigo mismos y desconsiderada con el deseo de las otras, y un largo listado de valores que la socialización masculina hegemónica sigue reproduciendo. En este sentido, uno de los elementos que destacaría de este libro son los distintos casos paradigmáticos que se eligen para pensar la masculinidad. El autor hilvana una serie de ideas que, intuimos, reflejan su propio recorrido biográfico, y que acaba construyendo un hilo argumental innovador para pensar la masculinidad. Y no me refiero a que el libro recorre su biografía sino algo mucho más interesante: sus experiencias vividas le llevaron a interesarse sobre cómo otras personas habían teorizado esas experiencias. En este sentido, es un trabajo nada pretencioso, nada narcisista, más bien al contrario, es muy humilde. El autor no busca inundarnos con su historia de vida sino buscar relaciones entre ámbitos de la vida aparentemente alejados entre sí, y sobre todo aparentemente ajenos a la vida de los hombres. Su experiencia es solo el motor que

le lleva a compartirnos su nube de puntos. Y de este modo Alfredo nos acompaña a pensar qué tienen en común un partido político, una planta de cuidados paliativos, un partido de fútbol y un parque infantil. Le tienen en común a él, sin duda, pero son principalmente su material de trabajo para elaborar a partir de ellos una reflexión teórica compleja, donde se van uniendo todos los puntos para hacer emerger un mapa de la masculinidad particular y a la vez accesible para públicos diversos. Con esto quiero decir que es un trabajo interesante para quienes estudian la masculinidad con detalle, pero lo es también para quienes es su primer libro sobre masculinidades. Y eso es algo que pocos escritores logran y que, bajo mi punto de vista, tiene un inmenso valor.

Hay algo bonito también de la nube de puntos que propone este libro y es que a medida que uno avanza en la lectura siente que está a la vez comprendiendo cómo su autor piensa, deduce, conecta las ideas. Alfredo nos invita en este libro a pensar con él. A mirar la masculinidad desde su catalejo, con sus mapas, enlazando ideas aparentemente alejadas, que son en el fondo un retrato de cómo funciona su cabeza. Y quienes leemos aprendemos también muchas cosas sobre su proceso a la hora de articular y razonar su pensamiento. Por ejemplo, en la cabeza de Alfredo hay muchas reflexiones teóricas, pero también hay un importante espacio para el arte y la cultura. Y constantemente nos acompaña a visitar exposiciones, *performances*, instalaciones artísticas, museos, películas y otros artefactos culturales. También hay un lugar para un agudo sentido del humor, para la ternura,

y también para la incertidumbre, fundamental para pensar la masculinidad.

Todos estos elementos que acabo de apuntar son lo que explican que al cerrar el libro me quedara pensando un buen rato sobre el viaje que acababa de hacer y me alegrara mucho de haber leído hasta el final. Alfredo Ramos es un excelente «relacionador» de estrellas para pensar la galaxia de la masculinidad. Sus originales constelaciones son inspiradoras y permanecen abiertas para futuras configuraciones, abiertas al diálogo y a ser reinterpretadas por futuros enfoques.

He empezado hablando de la forma en la que este libro desarrolla su argumento, porque me han resultado enormemente inspiradores los temas que se cruzan en él, pero no porque el planteamiento teórico, es decir el fondo, no me parezca menos interesante. Lo es y mucho. Respecto a las distintas propuestas teóricas de este libro quisiera destacar principalmente tres. (Para iros acostumbrando al libro que vais a leer, en el que Alfredo ordena sus esquemas sin cesar para facilitarnos seguir sus hilos argumentales).

En primer lugar, su compromiso con defender una aproximación a la masculinidad lejos del identitarismo. O en sus propias palabras, entender «la masculinidad no como un problema de los hombres sino como una norma social». Esta apuesta por pensar la masculinidad como un asunto colectivo, una cultura de la que participamos toda la sociedad, una forma de comprender las instituciones, las relaciones, el lugar del empleo y del cuidado en nuestras vidas y tantas otras cosas que la norma masculina

ordena para todo el mundo, hombres y mujeres. Esta idea, como bien señala el autor, tiene mucho que ver con las aportaciones de la historiadora Gemma Torres, una pensadora a quienes ambos admiramos, que insiste en recordarnos que la masculinidad es un sistema de valores del que todos participamos y que para transformarla va a hacer falta algo mucho más profundo y complejo que transformar el comportamiento individual de los hombres en particular.

En segundo lugar, me ha interesado su apuesta por acercarnos a los puntos débiles de la masculinidad desde nuevos ángulos. Especialmente ante los conceptos de vulnerabilidad y fracaso, que Alfredo trata insistentemente de sacarlos del imaginario de la masculinidad que los define sistemáticamente como experiencias indeseables y negativas. El autor invita a la conversación a distintos pensadores y pensadoras que tratan de hacer emerger otro enfoque de la vulnerabilidad en la que no solo se trata de un peaje de la vida con el que más vale hacer las paces sino yendo más allá, la vulnerabilidad como algo fundamental, necesario y deseable. Como plantea este libro, la vulnerabilidad no solo como algo que te daña, sino que denota tu capacidad de dejarte afectar por el otro. También nos sugiere otros enfoques del fracaso, en el que lejos de anteponerse al éxito, el fracaso sería también un espacio para la libertad, la exploración, el aprendizaje. Como dice Alfredo, el éxito es la brújula biográfica de la masculinidad, mientras que paradójicamente, los hombres se pasan buena parte de su vida fracasando, muy lejos de las trayectorias de éxito que se esperan de

ellos. Estos abordajes que sugieren resignificaciones de valores negativizados por la cultura masculina me parecen muy valiosos en un momento en el que la transformación de la desigualdad entre hombres y mujeres se plantea a menudo en un esquema de ganancias y pérdidas, privilegiados y oprimidas. Desde este punto de vista, para que la situación se reequilibre, los hombres tendrían que perder cosas, les tendría que ir un poco peor para que a ellas les fuera mejor. Y este libro, en lugar de seguir esa ruta, pone sobre la mesa otras coordenadas que nos saquen de esta aproximación de suma y resta. La propuesta sería entonces tomar la vulnerabilidad y el fracaso como dos valores a resignificar en nuestros imaginarios, pero no solo para los hombres, sino para toda la sociedad en tanto que estos discursos contaminan las instituciones que habitamos, que nos gobiernan, que producen imaginarios de lo deseable e indeseable. Los hombres son solo el escaparate en el que estos valores se proyectan, pero el mensaje es para todo el mundo. A nadie le gusta sentirse vulnerable o sentir que fracasa. Y esa es la conversación más productiva que podemos tener, cómo podríamos reordenar nuestras instituciones sociales para que la vulnerabilidad fuera una necesidad que nos indica que ese espacio es saludable o para que la forma de comprender nuestras trayectorias o experiencias no se calibre socialmente en términos de éxito o fracaso. Transformar estas interpretaciones es un proyecto colectivo que va mucho más allá de los hombres, tiene que ver con construir sociedades más habitables, cuidadoras y saludables para todas las personas.

Y finalmente, el tercer eje que recorre todo este libro, y que para mí es su apuesta más valiente: su mensaje de esperanza. La convicción de que es posible una conversación triangular entre la masculinidad, el futuro y la esperanza. Cada vez con más intensidad la reflexión sobre la necesidad urgente de transformar la masculinidad está cogiendo más espacio en los debates políticos y teóricos que buscan la justicia de género. Parece que en los próximos años hablaremos mucho de masculinidad, desde el ámbito de la cultura, el deporte, el cuidado, el empleo, las políticas públicas y tantos otros ámbitos de nuestra vida social. Y es probable que la conversación por momentos se oscurezca, se plantee en términos beligerantes, o incluso de ruptura, dando por perdida la posibilidad de unas masculinidades futuras sostenibles, cuidadoras y equilibradas. Este libro estará siempre del lado de la esperanza. Alfredo Ramos propone perforar la masculinidad en el sentido de dejarla respirar, dejar que entren por sus poros el oxígeno de valores que la harán más libre para los hombres, pero también y sobre todo para las instituciones e imaginarios que ordenan nuestra vida, terriblemente masculinizados y asfixiantes. Perforar la masculinidad para que sea más dependiente de su exterior dirá Alfredo, más vulnerable en el sentido de dejarse afectar por el otro, más capaz de incorporar el fracaso entre sus itinerarios posibles, en el sentido de que las cosas no tienen que acabar en una victoria, sino en una experiencia significativa para nuestras vidas.

Hacen falta más Alfredos en este mundo, para inspirar a los niños del futuro.

¿Eres llorón?
No lloro, no tengo lágrimas.
He tratado de llorar, pero me cayó una perla.

PEDRO LEMEBEL

Caminar sin haber gateado es un triunfo admirable de la teoría.

ALEJANDRO ZAMBRA

Agradecimientos

Si alguien tiene este libro en las manos, una gran parte de la culpa (que no de la responsabilidad en los contenidos) es de Clara Serra. Ella me invitó a su *podcast* «Los hombres de verdad tienen curvas» y de ahí salió la posibilidad de publicar este libro. Clara no ha aprendido de ese error y me sigue proponiendo cosas, y yo sigo aprendiendo mucho de ella y disfrutando mucho de su amistad.

A Miguel Missé le he perseguido para que escriba este prólogo hasta casi tirarle de la bicicleta. Si no lo hubiera escrito, seguiría estando en el apartado de agradecimientos. Mucho de lo que dice este libro lo he pensado escuchándole.

La editorial Bellaterra y Àlex en particular, han tenido una paciencia fuera de lo común. No solo les agradezco eso, también la confianza y el cuidado que han tenido conmigo. Escribir un libro, al menos para mí, no es fácil, y no han sido los tiempos más sencillos para hacerlo. ¡Gracias!

Roy Galán se ha convertido en un revisor en la sombra de este libro. Ha leído los capítulos y los textos que de forma caótica y desordenada le iba enviando. Pero ha sido algo más importante. Sus mensajes, además de ideas, me han ayudado a seguir cuando había perdido la confianza en lo que escribía. Toda una responsabilidad, siempre le podéis echar la culpa.

Beatriz Bello me ha facilitado una plataforma maravillosa para experimentar sobre muchas cosas de las que hablo en este libro. Es un gusto embarcarse en cualquier cosa con ella y con el resto de la extensa familia de Tenerife LAV.

Albert Potrony se apuntó a la primera locura que le propuse. Desde entonces siempre ha estado disponible y en nuestros encuentros han tomado forma muchas de las ideas de este libro. Gracias a Carlos Almela por pensar que podía ser interesante que nos conociéramos y a Roser Sanjuan, que es el otro regalo que Albert me ha brindado.

Marisa Lull me dio la oportunidad de encontrarme con Artor Jesus Inkero en el Festival Idem, que ella dirige. Afortunadamente para mí, no ha sido la última colaboración que he tenido con ella (espero que sigan más).

Josetxu Riviere, Gemma Torres Delgado, Lionel Delgado e Ira Hybris, de diferentes maneras, me han ayudado mucho a pensar sobre masculinidades. Seguramente este libro no hace justicia a esos intercambios.

A las integrantes de Más Panocho. Ellas saben perfectamente que a este libro le falta un capítulo que se llama «La Gran Estafa». Seguramente sea el más importante, pero necesito su ayuda para escribirlo.

Al equipo de oncología radioterápica y de cuidados paliativos del Hospital de La Paz, en Madrid. Nunca os lo dije, os quiero muchísimo. A Sandra Gutiérrez, Daniel Millán y al equipo de Deletrea, pues también.

Hay tres personas con las que este libro dialoga especialmente, y ni el libro ni los agradecimientos van a estar a su altura.

Amaia Arrazola tiene un comic bellísimo sobre su experiencia como madre que se llama *El Meteorito. De cuando fui madre y todo voló en mil pedazos*. Paula es mi meteorito. Todas las sacudidas que me produce, las muy buenas y las muy malas, son fundamentales para pensar en esto de las masculinidades. Me has dado grandes ideas, te debo una palmera de chocolate bien grande.

En este libro hay un capítulo que habla sobre Podemos. Durante el tiempo que trabajé allí, encarné gran parte de las cosas malas de las que hablo (*spoiler*, la narración de la nueva política no termina bien). El contrapunto, la posibilidad de recuperar algo de distancia de aquella cosa tan masculinizada, siempre me lo dio Marta. Así ha sido siempre, la mayoría de las buenas preguntas que yo me he hecho en mi vida (y otro sinfín de cosas), me las has regalado tú.

Beatriz era mi mamá y yo soy muy de mi mamá. No vas a poder leer este libro (no está del todo claro que lo hubieras hecho, apuesto que no), pero eres muy autora del mismo. Siempre fuiste y sigues siendo un lugar seguro desde el cual negociar con los modelos de masculinidad. Por cierto, no te lo he contado (como no te lo dije con los anteriores), pero me he hecho otro tatuaje.

Os quiero a todos.

Introducción. **La masculinidad, más allá de esa cosa de los hombres**

El título de este libro y una parte muy importante del tratamiento de la cuestión de las masculinidades que se da en él, no se me ocurrió a mí. Tampoco tengo que darle las gracias a otra persona que después de una concienzuda lectura del libro me dijo «este es el título», a modo de regalo. No, se lo debo únicamente al corrector automático. El mismo al que se culpa de todos los males de la humanidad, «ha sido el corrector», ha sido fundamental en este libro. Cuando estaba escribiendo performar la masculinidad, salía la clásica línea roja de error, al ponerme encima para quitarla me sugirió «perforar» la masculinidad. Ahí empieza todo. Perforar la masculinidad o las masculinidades es el objetivo fundamental de este libro y solo gracias a una casualidad, a algo que para el corrector era un error, hoy tiene un poco más de coherencia.

Perforar, en estas páginas, no tiene que ver con abrir para sacar lo que hay dentro, no se trata de una metodología extractivista, como suele suceder (por ejemplo,

perforando el suelo para sacar petróleo). No hay un intento de desvelar lo que hay detrás de la cubierta de nada. Se trata de la posibilidad de hacer de las masculinidades formas más porosas, maleables, que puedan derrumbarse, incluso, porque pierden la consistencia. Se trata de que los huecos las hagan más dependientes del exterior. Perforar nos interesa como gesto, entendiendo que los gestos son «formas de la vida ordinaria menos determinadas que una acción "de verdad", ya que aceptan la vacilación, la torpeza y la emoción. Un gesto no tiene, habitualmente, nada de heroico. Se trata de un fenómeno más bien opaco» (Formis, 2016: 192).

Según la RAE, perforar quiere decir agujerear algo, atravesándolo total o parcialmente, es decir, nos permite hacer de la masculinidad algo penetrable y poroso, con una mayor capacidad de relación con la alteridad. Pero también me parece interesante pensar en el acto de perforar tal y como lo sugiere Lucía Egaña en su exhibición *Hombre, blanco, cis: una etnografía de la blanquitud.* Entre otras acciones, en esta exposición, Egaña perfora algunos de los libros que ejemplifican la geografía hegemónica del conocimiento, perfora libros que «como las estatuas, son las infraestructuras, las políticas (y las policías) de la autorización discursiva» (2021: 21). Esta acción de perforar también es una invitación para ensanchar nuestras referencias, para abrir huecos. En mi opinión, perforar la masculinidad nos invita a hacerla manipulable, a abandonar su carácter cerrado y autorreferencial, a experimentar con otras maneras de construirla.

Roy Galán, que me ha hecho el gran favor de revisar partes de este libro, me decía que intuía que el libro podía

ser un mapa. Yo cada vez que llego a una ciudad nueva, pido un mapa. Es seguramente mi yo analógico más estable. Siempre doblo mal los mapas y lo hago rápido, con el ansia de no olvidar la última parte del recorrido hasta que tenga que volver a mirarlo. Un indicador de cuánto he disfrutado de una ciudad es si está más o menos roto el mapa, si tiene más o menos agujeros causados por el uso. Un mapa con huecos es un mapa usado y disfrutado. Un mapa con huecos es este libro. Es un intento, muy condicionado por la experiencia personal, de conectar puntos, temas, lugares y de hacerlo creando huecos. No solo porque el mapa es limitado y porque hay territorios que no se exploran o por el propio hecho de perforar. Es porque los huecos constituyen posibilidades de encuentro.

Este mapa lleno de huecos busca unir a través de la masculinidad un conjunto de elementos que aparentemente no tienen nada que ver, para ilustrar una trama compleja. ¿Qué tienen en común las prácticas de aquellos partidos que decían representar la nueva política con los cuidados paliativos?, ¿qué nos permite unir en una conversación las nuevas formas de autocuidado de los hombres con el juego infantil? ¿Cómo podemos hacer que convivan en un mismo libro gente que baila, que hace esculturas, que cuida de la infancia, con quienes dirigían la primera etapa de la respuesta española ante la pandemia del covid-19? Seguramente haya muchas respuestas, a mí solo se me ocurre una: el análisis de las masculinidades.

Las masculinidades, hace tiempo que han dejado de ser analizadas como una cosa, como un atributo que los hombres poseen, para convertirse más en un conjunto de

prácticas insertas en las relaciones de género que permean nuestra organización social. Torres Delgado afirma que la masculinidad es «una red que organiza nuestra sociedad, que privilegia algunos valores respecto a otros independientemente de quien los ejerza» (2021: 5). Es decir, vivimos dentro de una esfera pública masculinizada. Eso no solo quiere decir que se privilegien determinados valores o prácticas con respecto a otros (por poner un ejemplo sencillo, el empleo y el éxito profesional frente a los cuidados) y que toda la sociedad participe de esa jerarquía de valores (no sólo los hombres), sino que también se refiere a la interdependencia existente entre la masculinidad y las instituciones y los marcos que nos damos para nuestra convivencia, para organizar el funcionamiento de las sociedades.

Esta interdependencia tiene que ver con que nuestras instituciones (el Estado, la nación o el desarrollo de leyes y políticas públicas), han sido analizadas habitualmente como libres de condicionantes de género, cuando realmente tienen una base masculina muy relevante, como la racionalidad, la universalidad o la razón, valores o atributos considerados como masculinos o definidos desde esa posición (Stark y Sauer, 2014). La idea de nación constituye un ejemplo claro de esto que estamos presentando. Andreu-Miralles indica que «la nación puede servir de ancla para intentar fijar una subjetividad masculina, del mismo modo que un determinado ideal de masculinidad puede ser invocado para estabilizar una nación que se perciba a sí misma en crisis» (2021: 135). La construcción de la nación busca no solo consolidar un

sentido claro de la misma, también intenta consolidar formas estables de masculinidad que le sirven como soporte y del que se derivan directrices claras sobre quién puede participar o no de la vida nacional y de sus instituciones con pleno derecho.

La capilaridad de la masculinidad en nuestras formas de organizarnos es algo que se está haciendo especialmente visible en los últimos años, muy destacada a nivel académico y que ha cobrado mucha relevancia dentro de algunos discursos sobre la crisis de la masculinidad. En este caso, tenemos que mirar cómo los movimientos de derecha o extrema derecha formulan la existencia de esta crisis. Dichos movimientos consideran que los hombres están siendo atacados, que se están perdiendo las jerarquías y las divisiones sociales que han organizado nuestros modos de convivencia, que los hombres se están viendo obligados a hacer cosas que no deberían (por ejemplo, conciliar) que se les criminaliza y no se les deja ser padres, maridos, proveedores y protectores. La crisis de la masculinidad es, para estos movimientos, una crisis del orden social, de nuestros modelos de organización social, de nuestras certezas, y tiene un claro culpable: la expansión del feminismo. Este es el elemento clave de su lectura, restaurar el orden social requiere restaurar la masculinidad. Restablecer el curso de las cosas implica, por lo tanto, dejar atrás los «valores feministas» y recuperar las formas de la autoridad masculina (el padre agresivo protector) encarnadas, por ejemplo, en políticos como Trump o Bolsonaro.

Es cierto que la idea de la «crisis de la masculinidad» contempla varios problemas. En primer lugar, porque la

definimos como una construcción social que no es ajena a las relaciones de poder que se estructuran en ese proceso de definición, con lo que es susceptible de revisión, de transformación y por lo tanto de crisis. Lo relevante es cuáles son las situaciones en las que aparece esta idea y cuáles son los elementos a los que se asocia. Ejemplos de esta crisis los podemos encontrar en la Francia de hace varios siglos, en la Alemania de entreguerras, durante la pérdida de las colonias en España o incluso en el Imperio romano, o en las migraciones del campo a la ciudad a finales del siglo XIX, principios del XX (Dupuis-Déri, 2018; Jablonka, 2019; Torres Delgado, 2020). Asociamos esta crisis a la pérdida de determinados valores asociados a la virilidad o la hombría, por ejemplo el abandono de los trabajos en la industria o en el campo y el paso al sector servicios, donde se suponía que los hombres se estaban feminizando y abandonando su verdadero lugar en el mundo al abandonar la exigencia física de aquellos empleos para, simplemente, sujetar un bolígrafo (Dupuis-Déri, 2018).

En segundo lugar, actualmente no existe nada parecido a una crisis de la masculinidad si como tal entendemos una pérdida de poder por parte de los hombres, especialmente de las elites masculinas. Pero, si bien es cierto que las formas patriarcales de poder y jerarquía permanecen y son hombres quienes toman las decisiones más importantes en nuestro mundo, también lo es que las recientes transformaciones económicas han hecho que el suelo sobre el que se construía el modelo de la masculinidad esté profundamente resquebrajado, que si antes ya era difícil, ahora resulte aún más complicado

cumplir con los mandatos de ese ideal en lo que tiene que ver con el éxito profesional o la figura del hombre proveedor. Esta dificultad va a generar más competencia para conseguirlo y más fracasos en la vida de los hombres.

Es cierto que la crisis de la masculinidad se ha convertido en la bandera de la extrema derecha, y que no existe tal crisis si por ello nos referimos a la pérdida de poder por parte los hombres. Sin embargo, considero que los cimientos de la masculinidad son cada vez más frágiles. A la crisis económica que, como acabamos de decir, hace más difícil alcanzar los requisitos para ser reconocido como un hombre de éxito, se unen las críticas que los feminismos, los movimientos LGTBIQ+, de derechos civiles y las corrientes postcoloniales están planteando a este ideal normativo. En pocos momentos de la historia la masculinidad se ha visto tan discutida y en pocos momentos de la historia ha sido tan complejo cumplir con sus exigencias.

Es decir, cada vez es más difícil cumplir con los muchos requisitos que exige la masculinidad normativa y cada vez hay más actores que entienden que ese modelo es nocivo para los hombres y para el resto de la sociedad. Entiendo que a estas dos cuestiones se les suma una tercera. El modelo hegemónico tiene serios problemas para responder a las exigencias actuales, si por tal pensamos en plantear una masculinidad futura. Las respuestas son dos: *a*) un pasado de vuelta: la recuperación de modelos antiguos (que van desde arquetipos casi primitivos del guerrero y sus formas homosociales específicas a los modelos de hombre previos a la expansión del feminismo)

como los ideales que nos ayudan a restaurar un escenario de certezas y; *b*) un presente perpetuo: el intento por sostener cierta estabilidad de los privilegios masculinos, de sus prácticas e identidades sin tener en cuenta ni las críticas ni las consecuencias que tienen. Pero no existen modelos futuros, más allá de formas más híbridas de masculinidad que sostienen la evolución de los modelos hegemónicos, la masculinidad actual no tiene un proyecto de futuro y ese escenario está suponiendo que muchos quieran restaurar el pasado ante la falta de alternativas.

Porque es necesario trazar alternativas para construir masculinidades futuras que interaccionen con otras instituciones y otros valores. Esto nos lleva a una pregunta muy importante, más bien a un debate muy importante del que este libro quiere formar parte ¿qué hacemos con las masculinidades?

Existen varias maneras de responder a esta pregunta, respuestas sostenidas en premisas muy específicas y con implicaciones políticas concretas. Encontramos, en primer lugar, dos aproximaciones aparentemente antagónicas, pero que comparten una misma base: una lectura esencialista de la masculinidad. Hablamos tanto de aquellos movimientos que quieren mantener los privilegios, que buscan restaurarla, como de aquellos que quieren abolirla. El elemento compartido es la idea de que existe una «esencia inmutable». Que bien se articula a partir de figuras míticas que encarnan valores como la virilidad, la fuerza, la osadía, el conocimiento y el orden, o bien se articula a través de una relación permanente e irrompible con los privilegios patriarcales y las jerarquías sociales.

Estos enfoques presentan varios problemas. En primer lugar, el olvido interesado de que las masculinidades no son algo natural, sino que están socialmente producidas y reproducidas. En segundo lugar, cambian, no solo a lo largo de la historia, también en función de la localización geográfica y de las propias biografías de los hombres y de las mujeres que la encarnan o la sostienen (Hearn y Howson, 2020). Es decir, no existe nada de esencial o inmutable, lo cual no quiere decir que nos encontremos con que las prácticas o los imaginarios masculinos más asentados con los que convivimos no tengan elementos con un peso histórico específico, asentados después de siglos o décadas. El modelo normativo busca hacerse pasar por una construcción estable, releyendo la historia y presentando algunos elementos de la naturaleza humana como permanentes y como reveladores de esa esencia. Cualquier esfuerzo crítico que comparta esta visión esencialista no hace sino reforzar una de las bases del orden masculino: su pretendida estabilidad e inmutabilidad.

Un segundo problema es que ambos enfoques comparten un marco político común: el de los privilegios asociados a la masculinidad; ya sea para defenderlos como garantes de un determinado orden social, ya sea para eliminarlos o para distribuirlos de otra manera. Para aquellas corrientes que pretenden restaurar la hegemonía de determinadas formas de masculinidad los privilegios son algo a lo que los hombres tienen derecho y que les sitúa en competición con otros (no asociados al modelo normativo: mujeres, infancia, hombres no blancos o no heterosexuales, etcétera) que parecen querer arrebatarles algo

que les pertenece (Kimmel, 2019). Para aquellas que quieren eliminarla, los privilegios son el único marco de discusión posible, hablar de los problemas de los hombres no es sino hacerle el juego al patriarcado. Ambos enfoques comparten una aproximación excesivamente presentista, se centran en los privilegios que existen, ya sea como aquellos que se quieren mantener, a los que se quiere tener acceso o los que se quieren eliminar. Es decir, concentran la discusión política en lo existente. Esto es coherente con aquellas propuestas políticas de carácter conservador que quieren mantener un determinado *statu quo*, sin embargo no lo es tanto para aquellas que querrían dibujar un escenario más emancipador. La discusión sobre los privilegios existentes, además de desdibujar la desigual distribución de los mismos entre los propios hombres, no resulta muy productiva políticamente y presenta varios problemas: *a*) se mantiene el ideal masculino hegemónico como marco de discusión (hay más o menos privilegios en relación a ese marco de referencia, no se dibujan escenarios alternativos); *b*) parece que nos movemos en un escenario de suma cero de derechos, «se trata de la asunción de que no hay suficientes derechos para repartir, de modo que si un grupo gana derechos, esto tiene que ser a expensas de otro grupo» (Mackay, 2021: 135). Desde este marco se hace muy difícil incorporar a los hombres a movimientos emancipadores críticos como el feminismo. Pero, sobre todo, no se dibuja una narrativa de nuevos derechos, de un futuro mejor, de una alternativa política para el desorden y el malestar que también están presentes en las biografías masculinas.

Más allá de eliminar la masculinidad, es necesario acabar con algunos elementos asociados a la misma. En primer lugar, las diferentes formas de violencia y desigualdad que están asociadas a los modelos hegemónicos, al dividendo patriarcal que los hombres disfrutan. En segundo lugar, acabar con el hecho de que la masculinidad suponga una vía privilegiada de acceso al poder y de definición de las instituciones de gobierno de lo común. Pero esto, no implica acabar con las masculinidades, sino que requiere un trabajo político por cambiarlas, asociándolas a otras formas de relación, a otras instituciones y acuerdos de convivencia y por hacer de las mismas un puerto seguro, tanto para quienes quieran adscribirse a ella (pero a otras) como para quienes sufren sus consecuencias.

Un segundo marco propuesto por numerosos enfoques críticos con la masculinidad y heredero en cierta medida de este enfoque de los privilegios es el del individualismo como solución. Las apelaciones a la toma de conciencia o a la deconstrucción, constituyen un conjunto de interpelaciones a los hombres como sujetos individuales capaces de tomar la decisión de abandonar las malas prácticas asociadas a la masculinidad y convertirse en un tipo de sujeto radicalmente diferente mediante su propia intervención. Esta perspectiva comparte con la idea de eliminar de la masculinidad el énfasis en la culpa como elemento aparentemente movilizador. Es decir, reconocerse culpables es el primer paso para que los hombres den los primeros pasos hacia el cambio.

Este tipo de respuesta a los problemas de las masculinidades normativas, comparte y consolida uno de sus

supuestos fundadores: la idea de un sujeto autosuficiente con capacidad absoluta para construirse a sí mismo y para tomar decisiones de manera independiente (Serra, 2022). A «los hombres del futuro» se les presupone una altísima capacidad y una altísima generosidad. Altísima capacidad porque ese sujeto que se reconstruye, rehabilita la imagen del guerrero, del héroe que puede enfrentarse al peso de las instituciones, de las normas colectivas más arraigadas y, desde la comodidad de su espacio propio, refundar el mundo. Altísima generosidad porque es capaz de despojarse de los privilegios de manera absolutamente altruista, aunque hay pocas acciones que consoliden más una posición jerárquica que esa acción caritativa y calculadora de decidir que nos queremos despojar de esos privilegios.

Frente a esta postura, es importante recordar que uno de los elementos claves del desarrollo de la masculinidad ha sido la construcción de alteridades subalternas (las mujeres, los pueblos colonizados, la infancia, la naturaleza, etcétera), definiéndose siempre en relación de superioridad y distancia con las mismas. Ese individuo autosuficiente lo ha sido porque ha trasladado numerosos costes a otros sujetos, los ha invisibilizado y los ha desvalorizado. Por lo tanto, las posibilidades de politizar y expandir las masculinidades disidentes (Jablonka, 2019) tiene que ver con contaminarlas, con establecer relaciones más porosas y menos jerarquizadas con aquellos que las masculinidades normativas han considerado la alteridad improductiva. Para ello no basta con esfuerzos individuales, porque la masculinidad no es un objeto que alguien posea y del que se pueda desprender y tampoco es patrimonio y producto

exclusivo de los hombres, sino que está asentada en nuestro contrato social, en nuestros imaginarios colectivos.

Hemos ido ya dibujando la respuesta a qué hacer con las masculinidades a la que se adscriben estas páginas: la necesidad y la posibilidad de transformarlas. Partimos de la idea de que ya existen otras prácticas masculinas contrahegemónicas y que necesitamos trabajar en la creación de nuevas formulaciones de masculinidad, accesibles y posibles para todo tipo de grupos sociales. Son estas posibilidades de performar de un modo diferente lo masculino las que más nos van a ayudar a cuestionar los modelos normativos (Carabí y Armengol, 2015). Transformar las masculinidades no puede ser un ejercicio individual, sino que requiere de espacio público, de discusión colectiva, ya que no se trata de cambiar actitudes individuales, sino de transformar uno de los pilares de la organización de nuestras sociedades.

Transformar las masculinidades requiere de imaginación. Nos encontramos en un contexto en el que numerosas intervenciones políticas se centran en la prevención de sus efectos negativos. Pero hay pocas iniciativas que se pongan del lado de la imaginación, que planteen masculinidades futuras. Ese escenario futuro es precisamente el que el modelo hegemónico actual no tiene capacidad para plantear.

Para contribuir a esta perspectiva, este libro se centra en un conjunto de prácticas de *masculinidad política* (Starck y Sauer; 2014), es decir, en procesos políticos de diferente tipo que se conforman a partir de determinados ideales de masculinidad y que construyen, a su vez,

imaginarios masculinos que pueden reforzar formas clásicas, normativas o hegemónicas o plantear algunas prácticas diferentes.

Una de las mejores maneras de presentar este libro es señalando, precisamente, aquello que el libro no es. No es un libro que pretenda revisar los diferentes marcos teóricos que existen en torno a la masculinidad y la conveniencia de los mismos. Pese a que no tiene nada como un método, es verdad que se adscribe a una corriente concreta que es la de los Estudios Críticos de la Masculinidad (Hearn y Howson, 2020). Tampoco es un libro que hable de algunas de las temáticas más presentes en los estudios de masculinidades, como por ejemplo la violencia machista[1], las relaciones afectivas u otras tantas que se pueden echar en falta en esta lectura. Las páginas que siguen no abordan estas temáticas porque hay innumerables autoras y autores que las tratan mucho mejor de lo que pueda hacerlo yo, además que no pretendo hacer de este texto una obra omnicomprensiva sobre las masculinidades[2].

Tampoco es un libro en el que se vaya a plantear nada similar a una masculinidad alternativa o una nueva masculinidad entendida como un proyecto claro y coherente

1 Respecto a esta temática recomiendo mucho escuchar el *podcast* dirigido por Clara Serra, *Los hombres de verdad tienen curvas*, especialmente las entrevistas con Laura Macaya e Itziar Ziga, en <https://radio.lacasaencendida.es/programas/los-hombres-de-verdad-tienen-curvas/>.

2 Para este tipo de mapa, recomiendo la lectura de Gottzén, Mellström y Shefer (2020).

(eso, de hecho, sería muy masculino). En primer lugar, porque las «masculinidades alternativas» o «las nuevas masculinidades» tienen poco de novedosas, es decir, igual que han existido las crisis, han existido otras maneras de interpretar lo masculino que entraban en conflicto con los valores normativos de la época (Jablonka, 2019). Tampoco se va a exponer un modelo alternativo tal y como se plantea en algunos espacios, como una encarnación de conductas personales, como ya hemos señalado anteriormente, se trata de prácticas, imaginarios y formas de relación que exceden los hábitos individuales para habitar nuestras instituciones y nuestros valores compartidos.

Además, tengo dudas de que exista un modelo de masculinidad alternativa que responda a todos los problemas que tienen la misma en la actualidad y que al mismo tiempo enfrente la diversidad de intersecciones que existen entre masculinidades, capitalismo, patriarcado, autoritarismos, crisis ecológica, etcétera. Básicamente estaríamos hablando de algo así como el antiguo ideal socialista del hombre nuevo, y no es una base productiva políticamente hablando. En primer lugar, porque es desalentador, tal y como plantea Seidler «los hombres se desalentarían al pensar: vaya, ya me estás planteando otra cosa en la que voy a fracasar. ¿Y esto es lo alternativo? Ni siquiera he llegado a ser bueno como heterosexual. Ahora no soy bueno como hombre nuevo idealizado» (2015: 274). Además de esa desesperanza, que puede tener efectos contraproducentes de nostalgia respecto al orden social anterior, no es políticamente interesante porque genera un conjunto de exigencias interpretativas que pueden incapacitarnos para leer

algunas de las posibilidades que ya emergen de prácticas que, sin cumplir esos ideales a la perfección, dibujan contornos diferentes que nos permiten pensar en prácticas alternativas.

Dos son los objetivos fundamentales de este libro. El primero tiene que ver con analizar algunas prácticas e instituciones condicionadas por la masculinidad en su forma más normativa. Hablamos de los modos de saber que gozan de mayor reconocimiento, de cómo se conforma la esfera política o de los valores que estructuran las biografías de hombres y mujeres. El segundo objetivo es el de analizar algunas experiencias y espacios de discusión colectiva donde se pueden desarrollar otras masculinidades que, en algunos casos, no se nombran como tales.

En primer lugar analizaremos algunas prácticas artísticas. Este tipo de producciones se han convertido en un ámbito especialmente fértil para analizar cómo se construyen masculinidades normativas, hegemónicas u otras que participan de su beneficio. Se han conformado como un territorio de crítica. Pero también ofrecen la oportunidad de generar nuevas representaciones de la masculinidad, de visibilizar otras masculinidades, abriendo, como diría Connell «un sentido de la multiplicidad y de la posibilidad» (2015: 170). Las prácticas artísticas nos ofrecen diferentes arenas para articular diferentes saberes a la hora de analizar y de desplegar narrativas contrahegemónicas sobre los comportamientos y actitudes asociadas a la misma (Moura y Cerdeira, 2021).

En segundo lugar, prestaremos atención a algunas políticas públicas con perspectiva de masculinidad. En un

país con pocas políticas públicas de este tipo (con honrosas excepciones y en un escenario que parece estar cambiando) sigue pareciendo necesario justificar que es fundamental hacer políticas no solo en ámbitos como el de la violencia machista, también en otros como la sanidad, los cuidados o el empleo[3]. No estamos hablando de políticas que consolidan los privilegios de los hombres, sino que entienden que la masculinidad normativa es problemática para hombres, mujeres y para el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, se trata de un foco que hay que considerar para atender a las consecuencias específicas que tienen los modelos de masculinidad que habitamos y construimos.

En la selección de la estructura del libro y de las experiencias que se presentan, pesa mucho la experiencia personal. Este es un texto que empiezo a escribir al poco de terminar un largo periodo profesional en Podemos (largo para quien está acostumbrado a una biografía laboral fragmentada) y ese itinerario es muy determinante para pensar cómo ha sido la relación entre masculinidad y nueva política y cómo se puede entender desde otro lugar. También es un texto que está atravesado por el nacimiento de mi hija, la pandemia del covid-19 y la muerte de mi

3 Algunos ejemplos de este tipo de políticas pueden encontrarse en la investigación de la Fundación Cepaim «Comparativa Internacional en Políticas de Masculinidades», realizada para el Ministerio de Igualdad. También pueden encontrarse ejemplos interesantes en el reciente congreso «Hombres, masculinidades y políticas públicas. Compromiso por la igualdad», organizado por la Iniciativa Gizonduz.

madre. Estos tres procesos sirven para consolidar una de las hipótesis fundamentales de este texto: los cuidados pueden ser uno de los ámbitos de mayor potencialidad para repensar las masculinidades, partiendo de la vulnerabilidad como un lugar desde el cual conformar prácticas alternativas de masculinidad.

Este libro tiene dos partes muy diferenciadas (primer y segundo capítulo por un lado y tercer capítulo por otro) y aproximaciones algo diferentes en cada uno de sus capítulos. El primer capítulo se llama «Una manera masculina de pensar». Se trata de ver cuáles son las implicaciones de lo que Bordo (1986) denominó la masculinización del conocimiento. Cómo esta forma de considerar cuáles son los saberes legítimos ha acompañado la consolidación de algunos valores y dinámicas de la masculinidad: la autonomía, la separación, la construcción de alteridades subalternas, la impenetrabilidad... Y cómo dichos procesos se han traducido en prácticas políticas específicas. Una manera masculina de pensar también se refiere a cómo se piensa la masculinidad como modelo, qué significa ser un hombre y qué consecuencias tiene. Así mismo, se esbozan algunas posibilidades alternativas sobre cómo pensar las masculinidades, empezando por romper con la idea de que son patrimonio de los hombres (Halberstam, 2008).

El segundo capítulo se centra en analizar la relación entre masculinidad y nueva política a partir de la experiencia de Podemos. Seguramente tiene un foco diferente al del resto del libro. En este caso nos vamos a detener de una forma muy detallada en qué sucedió con

aquella promesa de la feminización de la política enarbolada por el partido morado, como se le ha dado en llamar. Desgraciadamente parece que el resultado de lo ocurrido en aquellos años implicó, pese a algunos avances en la dirección contraria, reforzar bastantes elementos de las masculinidades más normativas. El repaso a los últimos años concluirá con cómo se han desplegado determinadas formas de masculinidad política en la resolución de la crisis del coronavirus (especialmente en la primera fase de la pandemia) como una forma de entender cómo la masculinidad política construye imaginarios que afectan a la relación del Estado con la ciudadanía y de la propia ciudadanía entre sí. Cerraremos este capítulo con una propuesta de relectura de las innovaciones democráticas observando cómo nos pueden servir para abordar algunos de los problemas señalados en la primera parte del libro.

El segundo bloque tiene que ver con los cuidados como un lugar crítico para las masculinidades. En el tercer capítulo veremos cómo se ha conformado una esfera pública masculinizada que ha deslegitimado el valor de los cuidados, priorizando valores como la autonomía o el éxito profesional. Frente a esto, plantearemos algunas alternativas que tienen que ver con las potencialidades políticas de la vulnerabilidad como una cualidad social compartida, pero desigualmente distribuida, ambigua y ambivalente (Gibson, 2011; 2021), y con la revisión de las jerarquías que estructuran las prácticas de cuidados a partir del concepto de masculinidades cuidadoras (Elliot, 2016). Este capítulo recorrerá algunos aspectos

problemáticos de la relación entre cuidados y masculinidad, deteniéndose especialmente en cuestiones como la salud, el riesgo y el suicidio, las nuevas prácticas de autocuidado masculino, la mal llamada conciliación, con un foco en el cuidado de la infancia, para concluir con los cuidados paliativos y la reflexión sobre la muerte digna.

Por último, a modo de cierre, el libro culmina con un capítulo de conclusiones que buscará poner en relación algunas de las variables que han aparecido en los tres primeros capítulos con un conjunto de prácticas, debates o intuiciones para potenciar otras formas de masculinidad.

1.
Una manera masculina de pensar

> El pensamiento de la loca siempre es un zigzagueo, nunca te va a contar la verdad, la verdad tiene que ver con la cristiandad y con Dios, nosotros hacemos un zigzagueo, una oblicuidad del discurso.
>
> O sea yo doy la cara, pero la doy de perfil, mi mejor perfil.
>
> Lemebel, 2018

Los últimos 40 años han conocido un importante crecimiento de los estudios sobre las masculinidades. Un desarrollo que bebe de fuentes muy diversas (feminismos, teoría *queer*, estudios decoloniales, etcétera) y que ha instalado varias preguntas dentro de la esfera pública: ¿qué significa ser hombre?, ¿cómo afectan a los hombres, a las mujeres y a la sociedad en su conjunto, las diferentes formas de masculinidad?, o ¿podemos desvincular la masculinidad de los hombres? Estas, entre otras muchas preguntas, surgen de la necesidad de reconocer que la

masculinidad ha sido invisible durante siglos. Invisible pero presente, asumida con grado de naturaleza, fácil de identificar pero difícil de definir (Halberstam, 2008; Gottzén, Mellström, y Shefer, 2020). Esa invisibilidad, derivada de que la masculinidad (en su identificación más clásica con los hombres, blancos, heterosexuales y occidentales) era uno de los lugares a partir de los cuales se analizaba el mundo, la conformaban como una de las bases para analizar la realidad, sin que nada se articulase con capacidad de mirar lo masculino y analizar las implicaciones y deficiencias de un modo de conocer que se pretendía universal. Este es el primer elemento crítico que queremos destacar, que la masculinidad está vinculada a una forma de saber, de reflexionar sobre el mundo y sobre sí misma.

Bordo define lo masculino como un estilo cognitivo basado en la distancia: «el término clave de este estilo es la separación y el desapego de la vida emocional, de las particularidades del tiempo y del espacio, de las peculiaridades personales, los prejuicios y los intereses y, especialmente, del objeto del conocimiento en sí mismo» (1986: 451). Para el conocimiento masculinizado el cuerpo es una trampa, es el límite fundamental para poder desplegar un juicio desapasionado del mundo. Como señala Davis «el cuerpo es, en el mejor de los casos, irrelevante y, en el peor, un obstáculo que se entromete en las actividades realmente importantes, que son las de la mente. El cuerpo es algo a ser ignorado, rechazado o, al menos, mantenerlo fuera de la vista» (2002: 32). Es una trampa porque en el cuerpo habitan las emociones y los sentimientos,

que son claras amenazas para ese entendimiento del saber como separación. La autonomía con respecto a aquello que se conoce es fundamental para crear conocimiento. La independencia, la distancia, es lo que permite crear la ficción de universalidad, mientras que no estemos apegados a nada que nos relacione con un mundo concreto, ya sea el de nuestro cuerpo o el de nuestro entorno, podremos elevarnos y, desde esa posición jerárquica, mirar el mundo.

La legitimidad de este saber no relacional descansa en la complicidad existente entre las reglas del objetivismo científico y el poder patriarcal (Núñez Noriega, 2004). La figura de lo masculino como aquello que fundamenta el privilegio de su conocimiento en valores como la distancia, la separación, la claridad y la objetividad se extiende a los modos de hacer ciencia (Bordo, 1986). Pero dicha separación es agresiva, implica desvalorizar otras formas de conocimiento y constituye una de las formas fundamentales de autodefinición de lo masculino, definirse a partir de las alteridades creadas, de aquellos y aquellas con las que se establecen líneas de separación y de subordinación (Carabí, 2000: 19).

El proceso de masculinización del conocimiento se consolida mediante las formas de violencia ejercidas en los diferentes procesos de colonización contra las formas de saber no occidentales. Al otro étnico se le atribuyeron los mismos valores que a las mujeres como subordinadas: pasividad, sumisión, incultura e inestabilidad (Carabí, 2000: 16). Estos epistemicidios supusieron la eliminación o discriminación no solo de aquellas

formas de conocimiento que eran diferentes a las de la modernidad occidental, también de las formas de vida que se estructuraban en torno a dichos modos de conocer (Grosfoguel, 2022). Es decir, se les excluye de la posibilidad del conocimiento legítimo, de ser sujetos con la capacidad de producir conocimiento (son irracionales, inestables, irresponsables y carecen de un método científico). Esta exclusión se amplía a un conjunto de temáticas que no se consideran relevantes, hay cuestiones sobre las que no se quiere saber, de modo que el conocimiento y la propia experiencia de los sujetos subalternizados no tiene ningún reconocimiento (Núñez Noriega, 2004).

El saber masculino busca consolidarse no solo como legítimo, sino también como estable, del mismo modo que la propia identidad masculina. La universalidad masculina es autorreferencial (con lo que evita tener que pensarse), y así se diseñaron las instituciones de la ciencia y el conocimiento. Podemos ver un ejemplo de qué supone dicha forma de conocer a través del trabajo de Carmen Navarrete, *Museo del Hombre*, un título que hace referencia al Musée de l'Homme en París y que recuerda la «ambición totalizadora con la que la fraseología misógina habla de la universalidad del hombre»[4].

Se trata de un conjunto de fotografías publicitarias ordenadas y enmarcadas de modo que se presenta la identidad masculina como una relación entre corporalidades masculinas y símbolos de poder, éxito y violencia. Se trata de un conjunto de tres partes estructurado según la idea

4 Comunicación personal con la artista.

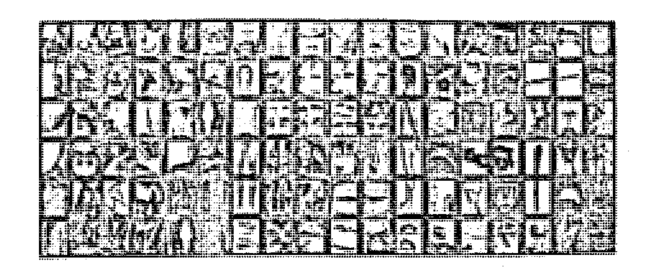


Imagen 1. *Museo del Hombre*.
Cortesía de Carmen Navarrete.

de las vitrinas antropométricas. El sistema de identificación antropométrico fue diseñado por el francés Alphonse Bertillon a finales del siglo XIX con la idea de clasificar a los humanos en función de algunas características óseas que se consideraban inmutables una vez entrados en la edad adulta. Un sistema aparentemente objetivo de clasificación muy determinado por la posibilidad de clasificar elementos distinguibles y estables. Nos encontramos con un sistema que apela a la distinción y a la estabilidad, dos variables relevantes en lo que a la definición de la masculinidad se refiere.

En la parte derecha de la pieza encontramos un conjunto de fotografías vinculadas con los deportes de combate, con el ejercicio de la violencia (ya sea a través de armas o con fotos de militares). En la parte izquierda, aparecen fotografías vinculadas con el éxito, el estatus y la competitividad (fundamentalmente ropa cara y coches). Por último, la tercera parte, la central, recopila fotografías

de partes del cuerpo de hombres (bocas, orejas, penes, manos, ojos y narices) junto con dos fotos de un cuerpo masculino desnudo, fotografiado de frente y de perfil. Además de la asociación a determinados referentes de éxito y de poder, es relevante cómo las imágenes de representación del cuerpo «remiten a las fichas policiales o a las usadas con fines médicos en los que los sujetos son reducidos a partes corporales, desprovistos de su dimensión emocional, intelectiva o racional» (Aliaga, 2016: 118).

Esta pieza es relevante respecto al modo de pensar lo masculino y desde lo masculino por varias razones. En primer lugar, porque trata de crear una identidad masculina sólida, asociada a valores de éxito, violencia y poder. Por así decirlo, aquello que analizaría un Museo del Hombre son las maneras de alcanzar el ideal masculino y la relación de los hombres (y del resto de la sociedad con ese ideal). Lo hace basándose en un sistema de clasificación que, como hemos mencionado antes, se asienta en la distinción y en la estabilidad, convirtiéndolas en formas de pensar sobre la masculinidad: el modelo que se quiere alcanzar está claro y la forma de pensar es objetiva, científica. Por último, la pieza muestra aquello que la manera masculina de entender el mundo ha supuesto. No hay ningún tipo de reflexividad, ser quien define el mundo es la mejor manera de no tener que pensar sobre sí mismo. El Museo del Hombre está lleno de olvidos, no solo sobre otras posibilidades de ser hombre, también sobre todo aquello que les sucede a los hombres que tienen que responder a estas formas de éxito, violencia y poder.

Es este proceso de configuración de un paradigma masculino de conocimiento, con implicaciones políticas evidentes, el que sirve como base para un precepto fundamental de la masculinidad: un hombre se define, en primer lugar, por aquello que no es. Los trabajos de Badinter (1993) o de Segal (1990) han planteado que la masculinidad opera como una negación violenta especialmente de los vínculos de carácter femenino, principalmente de los maternales. Un hombre, básicamente, no es femenino, infantil, homosexual o no tiene diversidad funcional. Es decir, no es ninguna de esas figuras que hacen referencia a los salvajes premodernos que le dan cuerpo a esa figura mítica del estado de naturaleza, de lo no civilizado (Florêncio, 2020: 67). No es el vínculo con las emociones, porque son problemáticas para conocer el mundo y porque dificultan el ideal de impenetrabilidad e invulnerabilidad que caracteriza el sujeto autónomo, el cuerpo nunca puede constituir un límite. Ser hombre no tiene nada que ver con el cuidado de los demás, porque eso es una tarea femenina, que no está vinculada a un determinado itinerario de éxito y que forma parte de un universo relacional que no es válido para las biografías masculinas.

Esta distinción también se extiende a la naturaleza, que es el otro elemento que los hombres no son. Dentro del pensamiento dicotómico que genera la masculinización del conocimiento, los hombres se adueñan de la razón frente a la emoción y de la cultura frente a la naturaleza. La naturaleza se va a feminizar e infantilizar como algo

inmanejable y que se debe controlar, dominar y explotar. A la distancia que exige el conocimiento se le van a añadir otras tareas que son las de dominar y penetrar el territorio o los cuerpos más volátiles y rebeldes. Lo masculino es el control, de sí mismo y de los demás, frente a los sujetos descontrolados y la naturaleza desconocida y salvaje. Todas las cosas que los hombres no son buscan dar a la masculinidad una pretensión de estabilidad, de convertirse en algo fijo que puede convertirse en esencia y en orden porque ha abandonado los envites de lo efímero.

La autonomía no solo se convierte en la base a partir de la cual se construye conocimiento legítimo, también constituye el momento de emancipación que les permite participar en política a los sujetos masculinos (Florêncio, 2020). Su participación se basa en una asociación ficticia, solo aquel con capacidad para gobernarse a sí mismo tiene la capacidad para gobernar a los demás (Rasmussen, 2011). Esa capacidad de autogobierno deriva del no reconocimiento de los vínculos y las necesidades de cuidado de los hombres, que se desplazan a la esfera subordinada e invisible de lo privado. Es también el sujeto alejado de las emociones, que deja del lado de los irracionales e incontrolables. Es decir, el sujeto con posibilidades políticas es el sujeto que tiene autonomía (distancia) recursos (cognitivos y materiales) y tiempo (alejado de las necesidades del cuidado) para poder dedicarse al gobierno de los demás. A esto hay que añadir que «dentro de la cultura androcéntrica y patriarcal el sujeto con tiempo y capacidad para dar cuenta tanto de lo que ocurre en el mundo como

de generar ideas acerca de otros mundos posibles han sido las figuras masculinas» (Ranea, 2021:54). Es decir, el tiempo y la autonomía sirve a la masculinidad no solo para determinar el presente, sino también para diseñar el futuro.

La siguiente variable que vincula autonomía con participación es la *racionalidad* que permite tener un conocimiento válido para representar a los demás en política. La racionalidad, entendida como distancia, como objetividad, hace posible hablar en lugar de los otros que no cuentan con ese desapego, es lo que permite encarnar una generalidad. El énfasis en la racionalidad entendida de esta forma, es lo que habilita pensar que los hombres pueden legislar para los demás, es decir que el conocimiento masculino tiene que ser el que organice las instituciones de atención a lo común porque es el único con capacidad para defender la universalidad (Seidler, 2007; Viveros Vigoya, 2018). Es evidente que este tipo de reivindicación deja fuera de la política a aquellos actores y aquellas formas de conocer que son externos a este esquema reduccionista, pero también deja de lado la discusión sobre los problemas que los paradigmas de autonomía y autosuficiencia van a suponer para los hombres.

Esta autorreferencialidad masculina, básica para su autonomía, está basada también en la impenetrabilidad. Esta asociación puede verse muy claramente en la obra de Jesús Martínez Oliva *Autofagia Masculina* (1995). Se trata de una escultura circular donde una estructura de cables eléctricos grises que se engullen a sí mismos, produciendo un circuito cerrado, que es capaz de autoalimentarse, al tiempo

que se convierte en una figura impenetrable generada a través de un material que hace referencia a la resistencia y a la fuerza. La estructura de Martínez Oliva, encarna un determinado tipo de figura masculina coherente con la noción de individuo (masculino) como «un ser completo, cerrado en sí mismo, una unidad separada y autónoma» (Sáez y Carrascosa, 2011: 91). Autorreferencialidad e impenetrabilidad son dos características de la forma de gobernarse a sí mismo y a los demás propia de la masculinidad, una forma de establecer el par activo/pasivo. Tal y como plantean Sáez y Carrascosa, estas serían algunas de las características de la impenetrabilidad masculina: *a*) lo define como activo y que ocupa la posición legítima; la posición pasiva (ser penetrado) es valorada de manera negativa; *b*) ser penetrado es humillante, indeseable e implica la pérdida de la hombría y la asociación a lo femenino, con que su estatus queda rebajado; *c*) el activo/penetrador es el que está destinado a hablar por y a conocer, mientras que los pasivos representan lo oculto, los que no tienen voz y que solo pueden conocerse a partir de las formas de saber de los impenetrables; *d*) ser impenetrable es un derecho de los hombres. Mientras que para ellos significa orgullo y poder, para las mujeres significa desgracia y melancolía.

Ser un hombre no está al alcance de todos

La masculinidad exige no solo una separación inicial que va a limitar la experiencia posible, especialmente de los

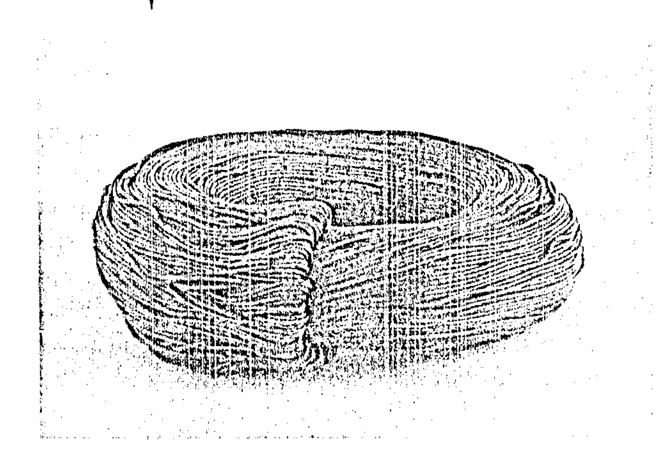


Imagen 2. *Autofagia Masculina*.
Cortesía de Jesús Martínez Oliva.

hombres, mediante el mandato «sé un hombre», que quiere decir en primer lugar no hagas ni valores positivamente un conjunto de cosas. Exige también una demostración permanente. Como afirma Rita Segato, la masculinidad «es un estatus condicionado a su obtención, que debe de ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida» (2016: 40). Es decir, la masculinidad tiene que demostrarse permanentemente, y este es uno de los elementos que caracteriza su fragilidad. Los hombres tienen que demostrar día tras día y en diferentes escenarios que lo son, una dificultad resultante de la necesidad de adscribirse a un conjunto de modelos que no tienen nada de esencial y que, como veremos, son de muy difícil cumplimiento.

Artor Jesus Inkero es un artista multidiscipliar finlandés que se define como no binario. Sus primeros trabajos son videos en los que pretende representar de la manera más ajustada posible el modelo de la masculinidad normativa. Más allá de otras aportaciones de su trabajo, que veremos en el capítulo 3, lo interesante es la exigencia que eso implica para alguien que no ha sido socializado dentro de ese modelo. Artor Jesus Inkero hace de su cuerpo e identidad los materiales que encarnan esa masculinidad normativa, y para ello no solo tiene que ir al gimnasio a construir un cuerpo que responda más a ese ideal, sino que, además y especialmente, tiene que asistir a tres tipos de terapia (psicológica, de organización corporal y de voz) para poder representar algo cercano a un hombre icónico. Este proceso pone en relieve lo extremadamente costoso que es convertirse en un hombre, pero también que el modelo quiere ser claro y accesible, tanto que puedas acceder a una terapia para *masculinizarte*. Ser un hombre de verdad puede cambiar a lo largo de la historia, puede estar sujeto a discusión, pero ofrece un cierto tipo de certezas, si tú quieres ser un hombre, en un momento y lugar dado, suele estar más o menos claro, qué es lo que tienes que hacer y conseguir y quiénes son los que te van a evaluar como tal.

Ese modelo masculino que pretende encarnar Inkero no solo se compone de negaciones, también se basa en la afirmación de un conjunto de mandatos. El primero de ellos es el del éxito. El éxito es la brújula biográfica de la masculinidad. Un éxito centrado en la posición en la esfera pública y en el terreno del empleo como lugares de

construcción de la identidad masculina. Para ser un hombre de verdad hay que ser importante, ser ambicioso, triunfar en el empleo y conseguir posiciones de poder. Riqueza, posición social y reconocimiento son los anhelos fundamentales de la masculinidad, y son los que permiten leer la vida de los hombres en función de su lugar dentro de determinados pares: potente/impotente, admirado/despreciado o dominante/dominado. Esta necesidad de éxito es la que subyace en otros dos de los valores básicos de la masculinidad: el individualismo y la competitividad. La carrera por el éxito requiere de los hombres la competición por bienes escasos. Pese a que la masculinidad está vinculada a valores socialmente compartidos, las posibilidades de cumplir con todos sus requisitos no están tan socializadas. Poder ser un hombre que cumpla con todos los ideales de éxito no está al alcance de todos los hombres. De este modo es necesario competir con los demás y centrarse en uno mismo para garantizarse el acceso a bienes que son exclusivos.

El segundo mandato es el del riesgo y el heroísmo. La masculinidad se vincula con la osadía, con la capacidad de tomar decisiones valientes, de convertirse en un héroe que es capaz de dejarlo todo para defender su hogar, su patria, enfrentarse a la naturaleza, etcétera. Esta osadía enlaza otros dos valores a la masculinidad, por un lado la creatividad y la innovación, que se vinculan con la independencia, con la posibilidad de tomar determinadas decisiones gracias a la aparente autonomía de un sujeto y a su capacidad de autocontrol y de represión de las emociones. Por otro lado, el sacrificio, la capacidad de sacrificarse por las

grandes causas, de suprimirse a sí mismo por el interés general, de renunciar. Pero el mandato del riesgo es también el de los problemas para la salud, el de considerarse poseedores de cuerpos sin límites (o habitantes de un planeta sin límites). La osadía y el heroísmo que se le presupone a la masculinidad van aparejados a la idea de «esto no me puede pasar a mí» o «esto no me da miedo» y tienen como consecuencia el desarrollo de un conjunto de hábitos que son perjudiciales para la salud.

Bonino añade un elemento muy relevante como contrapunto a estos valores de riesgo, heroísmo, éxito y competitividad: el respeto a la jerarquía y a la norma, «la masculinidad se sostiene en el no cuestionamiento de sí, de las normas y de los ideales grupales (los de la masculinidad incluidos), en el estar contenido en una estructura y en la obediencia a la autoridad o a una causa, obligándose a sacrificar lo propio con la ilusión (casi siempre cumplida) de que algún día el varón será dueño de sí (o al menos de alguien/ algo)» (2000: 49). Es decir, aunque los elementos que definen la identidad masculina son difíciles de obtener, su hegemonía se sostiene sobre la ficción de que los podemos alcanzar si mantenemos ciertos niveles de obediencia. Este respeto a las normas y a las jerarquías es posible porque nos permite acceder a aquellas posiciones y bienes que nos merecemos por el hecho de ser hombres.

Este respeto a la norma tiene que ver con la homosocialidad como el lugar fundamental de validación de la masculinidad. La homosocialidad es un campo de legibilidad y de certeza. De legibilidad en el sentido de que

habilita un contexto donde las marcas de la masculinidad son comprensibles, donde las diferentes pruebas que se realizan para ser hombre, tienen sentido. El sentido en el ámbito homosocial se refiere también a una forma de vigilancia, a confirmar que se siguen las reglas.

Para ilustrar algunas cuestiones relacionadas con el vínculo entre marcas y legibilidad me gustaría presentar un trabajo del ya citado Artor Jesus Inkero que se llama *Jab* (que es un tipo de golpe en boxeo). En esta pieza, Inkero aparece delante de la cámara con unos guantes de boxeo. La primera cuestión relevante es que no está en un gimnasio o en un espacio similar, nos está mostrando los guantes como una forma de enseñarnos algo sobre él mismo. Cuando se los quita, vemos un primer plano de sus manos, llenas de cicatrices y moretones. Podríamos pensar que las heridas o las contusiones son fruto del entrenamiento y el combate. Sin embargo, vemos cómo Inkero va dibujando esas cicatrices con maquillaje, no son reales. El puro artificio de las marcas no solo tiene que ver con su carácter de ficción, también tiene que ver con que se trata de algo que cobra sentido porque lo leen los demás y tiene un sentido claro. Las falsas cicatrices son formas de demostrar algo que es legible y validable, es el registro de las pruebas de la masculinidad a través de una práctica que puede, además, tener relación con la violencia.

Las marcas de Inkero son un espejo en el que otros hombres pueden reconocer, por eso se exhiben. Ese tipo de prueba de haber pasado la prueba también es un lugar en el que los demás pueden reconocer el itinerario

que han pasado o el que les queda por pasar. Las pruebas en la masculinidad son una práctica sacrificada, pero que conforma un espacio de certeza, nos dan la tranquilidad de que el otro no solo tiene los mismos marcos de referencia, que se configura a través de prácticas que entendemos. Además, nos da seguridad porque sabemos qué es lo que el otro persigue, cuáles son sus objetivos.

Con respecto al modelo masculino, Kimmel (1997) analiza algunos de los problemas de la masculinidad hegemónica en los Estados Unidos, recoge esta afirmación de Goffman sobre cuál era el modelo de hombre: «un joven, casado, blanco, urbano, heterosexual norteño, padre protestante de educación universitaria, empleado a tiempo completo, de buen aspecto, peso y altura, con un récord reciente en deportes. Cada varón estadounidense tiende a observar el mundo desde esta perspectiva... Todo hombre que falle en calificar en cualquiera de esas esferas, es probable que se vea a sí mismo... Como indigno, incompleto, e inferior» (1963: 128). Kimmel afirmaba que el fracaso ante la imposibilidad de satisfacer estas reglas era fuente de dolor, frustración y también de ira para los hombres.

Pese a que se trata de un modelo estadounidense, escrito a principios de la década de los 60, no tendríamos muchos problemas para adaptarlo a la actualidad española, gran parte de ese modelo puede resonar en la actualidad. Lo relevante no es tanto la estabilidad o no del modelo, que está sujeto a discusión y a actualización, sino la imposibilidad mayoritaria de responder a todas las exigencias de la masculinidad. Esta dificultad es especialmente relevante a nivel temporal y biográfico. La masculinidad tal y como la

conocemos es un ideal que se puede satisfacer plenamente en un periodo muy específico de la vida. En la juventud es un ideal a alcanzar, al que podemos responder solo parcialmente, es una aspiración. En la edad adulta pocas personas van a poder alcanzarlo con plenitud y la mayoría centrará sus preocupaciones en no perder aquellas pequeñas conquistas en el terreno de la masculinidad que hayan podido alcanzar. La tercera edad, el fin de la vida laboral, es el período más problemático. Si no lo hemos cumplido antes, difícilmente podremos ser un hombre de verdad en ese momento y nuestras preocupaciones tendrán más que ver con cómo negociamos con ese ideal para no interpretar nuestra biografía como un fracaso.

El segundo elemento asociado a esta dificultad de responder al modelo normativo de masculinidad es que no es el éxito la variable que define este proceso de convertirse en alguien masculino. Es más bien el fracaso lo que determina esa experiencia. La biografía masculina está llena de fracasos, pero hay pocas alternativas para leerlos desde perspectivas críticas. De esa manera, el fracaso masculino implica siempre un giro conservador. Como señala Halberstam hablando de la novela *Trainspotting*: «sin una visión elaborada de modelos alternativos, la novela se desploma en el lenguaje de ira y de cabreo del hombre punk al que han arrebatado un legado patriarcal y racial de privilegio. En este ejemplo de fracaso no *queer*, el fracaso es la rabia del varón blanco excluido, una rabia que impone y promete castigos a las mujeres y a las personas de color» (2011: 101-102). Podríamos añadir que promete e impone castigos a otros muchos hombres.

El fracaso, siempre es culpa de aquellos que la masculinidad empujó al otro lado. Sin embargo, si el fracaso es lo más habitual, puede convertirse en un lugar común para pensar en las alternativas al paradigma del éxito masculino, no solo desde quienes están excluidos de facto del mismo (mujeres, infancia, personas LGTBIQ+, etcétera) sino también con aquellos hombres y mujeres a los que se promete un futuro marcado por un determinado modelo. El fracaso puede convertirse en una posibilidad de articular el deseo «en una forma que suponga un desvío de los indicadores habituales del logro y la satisfacción» (Halberstam, 2011: 195). Como señala el propio Halberstam «bajo ciertas circunstancias, fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad, ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo» (*Ibid.*: 14).

Hacer del fracaso una de las bases de una relación diferente entre masculinidad y política tiene que ver con la idea planteada anteriormente de que la masculinidad es un conjunto de valores compartidos, una parte sustancial de nuestro contrato social. Esto quiere decir que ese modelo de éxito, en la medida en que además convive de manera fecunda con el capitalismo, es transversal a toda nuestra sociedad. El modelo de éxito, competitividad, riesgo e interesada subordinación permea las organizaciones políticas, la estructura de las ciudades, los patrones de ciudadanía, etcétera. El fracaso se convierte en una experiencia generalizada y es desde ahí desde donde podemos leer algunas de las cuestiones que veremos más tarde cuando hablemos de que repensar la masculinidad

desde lógicas de justicia requiere pensar en qué se puede ganar en ese nuevo contexto. Ese qué se puede ganar, si lo pensamos desde el fracaso como articulador, a lo que nos invita es a pensar en que aquello que vamos a ganar no puede ser inteligible desde el modo de valorar el éxito de la masculinidad hegemónica.

Una masculinidad o muchas masculinidades

Uno de los problemas del modo de pensar masculino es que pareciera que solo hay una manera de encarnar lo masculino que, como acabamos de ver, es complejísima de alcanzar. Sin embargo, uno de los giros más determinantes que surgen del estudio crítico de la masculinidad es poner de manifiesto su pluralidad, sus diferentes manifestaciones. Es decir, la existencia de masculinidades, y a este nivel es muy relevante la obra de Connell sobre las masculinidades hegemónicas.

Más allá de exponer las implicaciones y las diferentes críticas de la teoría de Connell, que no es mi objetivo, hay algunos aspectos de la misma que me parece relevante destacar. Connell desplaza la idea de la masculinidad como objeto al análisis de determinadas prácticas dentro del contexto de las relaciones de género. Tal y como señala «la masculinidad, si es que es posible definir brevemente este término, podría entenderse simultáneamente como una posición dentro de las relaciones de género, un conjunto de prácticas a partir de las cuales los hombres y las mujeres se identifican/implican con

un lugar y los efectos de estas prácticas sobre las experiencias corporales, la personalidad y la cultura» (Connell, 2014: 65). Las masculinidades pasan a identificarse con prácticas sociales, imaginarios y formas de organización que operan en diferentes entornos e instituciones.

Connell huye de un conjunto de definiciones esencialistas, positivistas o normativas de la masculinidad porque implican varios problemas. En el caso de las esencialistas porque se basan en la recuperación de un determinado elemento que se considera que conforma la masculinidad y, además de ser contrarias con un enfoque más relacional o constructivista, son aquellas que usan los movimientos conservadores en los momentos de crisis. En el caso de las positivistas, porque se centran en «lo que los hombres hacen», pero eso evita poder pensar críticamente en el punto de vista de quién define qué es ser un hombre, además de que evita reflexionar sobre las masculinidades femeninas o en las feminidades masculinas, es una aproximación muy reduccionista. Por último, el tercer enfoque solo se centra en los ideales que los hombres deben encarnar, no en las posibilidades de encarnar otros modelos.

Estas críticas derivan en un enfoque basado en el estudio de diferentes campos como las relaciones de poder en el patriarcado o las relaciones de producción. Connell señala que la masculinidad no solo se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres en la que los hombres participan del dividendo patriarcal (las ventajas y privilegios para los hombres derivadas de la subordinación de las mujeres), sino también a las relaciones entre hombres. La

masculinidad también ordena, jerarquiza y excluye a los propios hombres. Así, Connell define esencialmente cuatro tipos de masculinidad: *a*) la hegemónica, que es la que constituye la respuesta al problema de la legitimidad patriarcal, que garantiza la posición dominante de los hombres; *b*) la cómplice, referida a aquellos casos que no cumplen por completo el ideal de la masculinidad hegemónica, pero que se benefician del dividendo patriarcal y del marco de relaciones hegemónico sin tener que asumir todos los costes de encarnarlo; *c*) la subordinada, que ilustra determinados tipos de relación de subordinación entre hombres (por ejemplo con los hombres homosexuales) y; *d*) la marginal, más focaliza a la subordinación por cuestiones de raza, origen o clase social.

Más allá de las críticas que se han hecho a la propuesta de Connell, hay varios aspectos que son muy relevantes: *a*) no existe una única versión histórica de la masculinidad (como tampoco de la feminidad); *b*) estas diferentes masculinidades presentan diferentes formas de relación, de forma que no son estancas en el tiempo. Es respecto a esta cuestión, la relación entre diferentes formas de masculinidad y su evolución, que me gustaría detenerme para entrar en un terreno especialmente complejo dentro de las masculinidades.

Uno de los elementos más útiles que tenía la propuesta de Connell es que era evidente respecto a qué formas de masculinidad sostienen y se benefician de la estructura patriarcal, pero es cierto que no terminaba de presentar bien las relaciones entre posiciones hegemónicas y contrahegemónicas y cuáles son las formas de apertura de unas con

respecto a las otras. Los últimos años han conocido la aparición de nuevas categorías que enfrentan esas posiciones. Una de las más relevantes es la de *Masculinidades inclusivas* (Anderson, 2005), que básicamente afirma que estaríamos en un contexto en el que los niveles de homofobia han descendido y en el que los hombres presentan actitudes mucho más abiertas y de reconocimiento hacia los homosexuales, con lo que estaríamos atendiendo a masculinidades mucho más atenuadas y suaves. En esta línea, Roberts (2013) analiza cambios en cómo se vinculan las prácticas masculinas y el empleo, señalando la incorporación de los hombres a campos laborales más feminizados, donde se ponen en valor otros aspectos, como la empatía. Sin embargo, existen algunas críticas a estos enfoques, De Boise (2015) analiza la propuesta de Anderson de masculinidades inclusivas señalando un problema muy particular, dicho autor se centra en comportamientos personales, incluso en actitudes poco habituales de los hombres (por ejemplo, comportamientos homoeróticos en el deporte), mientras que insiste en que las prácticas hegemónicas asientan su legitimidad en determinados privilegios y poder a nivel institucional, que colocar la atención en comportamientos personales puede indicar ciertas tendencias pero que no nos sirve para confirmar que hoy por hoy masculinidad hegemónica y homofobia son absolutamente excluyentes. La crítica de Roberts (2013) surge de su propio trabajo, al señalar que, por ejemplo, incorporarse a trabajos feminizados no había supuesto, por ejemplo, ninguna transformación de la distribución del trabajo dentro de sus parejas heterosexuales.

Otra línea de relectura de Connell es la que hace Demetriou (2001) al hablar de las masculinidades híbridas. Demetriou habla, no tanto de prácticas hegemónicas o contrahegemónicas, como de un bloque hegemónico en el que dichas prácticas van a estar sometidas a negociación, conflicto e hibridación. Dicho bloque no es absolutamente coherente e incorpora algunos valores, hábitos o comportamientos de las masculinidades marginalizadas o subordinadas. De esta manera «el bloque masculino hegemónico enmascara y oscurece sutilmente el modo en el que el poder y el privilegio patriarcal se mantienen» (Robertson, Monaghan y Southby, 2020: 158).

Para ilustrar esta idea de las masculinidades híbridas, para observar cómo las masculinidades híbridas o como las masculinidades hegemónicas pueden servirse de elementos no hegemónicos (inclusive contrahegemónicos) para mantener un sistema de dominación. Indiana Jones cumple a la perfección todos los estereotipos de la masculinidad normativa, es individualista, aventurero, mantiene una cierta indisciplina antisistema ante las instituciones académicas, es un seductor. En definitiva, un héroe.

Pero lo interesante es ¿por qué gana Indiana? Si revisamos sus películas podemos ver que gana gracias al uso de elementos que están alejados de los supuestos de la masculinidad hegemónica (atención, *spoilers*). En *En busca del arca perdida*, su victoria es posible porque aparta la mirada. Miquel Missé hace una descripción muy clara de cómo esta práctica de apartar la mirada es una forma

de evitar la confrontación que es muy poco masculina. En *El imperio maldito*, Indiana sobrevive, en primer lugar, gracias a que Tapón, su socio que es un niño de rasgos asiáticos, le salva dos veces, y, en segundo lugar, gracias a la magia. Es decir, gracias a un conjunto de saberes que están fuera de las disciplinas académicas occidentales y que su campo de conocimiento (la arqueología) ha tratado como subalternos. En la tercera (*La última cruzada*) y en la cuarta (*El reino de la calavera de cristal*) gana por su falta de ambición. Si bien es cierto que dicha falta de ambición en la tercera película nace más de la influencia de su padre, en la cuarta película es especialmente significativa porque combina dos tipos: la ambición de conocimiento (saber más) y la acumulación de piezas arqueológicas (tener más). Indiana y quienes le acompañan sobreviven porque Indiana renuncia a esos dos vectores de éxito, lo contrario a lo que les sucede a sus dos antagonistas. En los cuatro casos, Indiana Jones restaura el orden que representa a partir de elementos no hegemónicos.

Me he detenido en los conceptos de masculinidades híbridas e inclusivas porque creo que ilustran con claridad algunos de los ámbitos más difíciles de resolver en el campo de las masculinidades. Determinados análisis, como las masculinidades inclusivas, podríamos decir que sobrestiman determinados cambios; al contrario, para las masculinidades híbridas todo son operaciones de restitución patriarcal. Más que optar por una u otra perspectiva, hay una tarea que tiene que ver con rescatar las potencialidades de determinadas prácticas masculinas,

pero siendo claros con sus límites, sin que de eso derive una lectura en la que nada sirve porque nada cambia el régimen patriarcal en su conjunto. Puede ser una lectura muy posibilista, sin duda, pero también puede servirnos para ver que hay masculinidades más igualitarias que se están poniendo en liza y que pueden prefigurar institucionalidades nuevas. Por así decirlo, quizás hay momentos en los que no tenemos que observar tanto qué es lo que hace Indiana, sino que hay que prestar más atención a lo que hace Tapón (que es el niño que le salva en la segunda película), a su padre (que ya es mayor y no puede ser ese Jones heroico y que frena su ambición en la tercera) o al arqueólogo que parece estar loco en la cuarta y que es precisamente el único que sabe a dónde hay que ir y qué hay que hacer. No se trata solo de ver qué estrategias de consolidación existen, sino también qué fisuras se dan.

La masculinidad no es solo cosa de hombres

En general, cuando pensamos en la masculinidad, pensamos en ese conjunto de relaciones o de identidades encarnadas fundamentalmente por hombres. A la hora de pensar en la relación entre masculinidad y mujeres solemos pensar en ello desde los efectos que tiene para las mujeres (la violencia o la desigual distribución de los cuidados, por ejemplo) o desde las formas en las que las mujeres participan de la reproducción, legitimación o crítica de algo que es patrimonio de los hombres.

Sin embargo, paralelo al desarrollo de los estudios críticos sobre masculinidades, han surgido diferentes voces que pretenden discutir esta relación entre masculinidad y hombres que son muy relevantes para pensar en esas fisuras de las que acabamos de hablar. El trabajo más significativo dentro de esta corriente es *Masculinidad Femenina* de J. Halberstam (2008). En esta obra, Halberstam señala que hacer de la masculinidad un privilegio exclusivo de los hombres implica, al mismo tiempo, hacer de la masculinidad un estigma para las mujeres, una identidad que no les pertenece de forma activa y que, además, las sitúa en un papel secundario, vinculado a cuestiones como la vergüenza, la desviación o la tristeza. Halberstam reivindica la posibilidad de esta masculinidad femenina señalando que su naturaleza performativa y carente de esencia permite pensar que las mujeres pueden encarnar la masculinidad, que pueden encarnar otras masculinidades.

Reivindicar las masculinidades femeninas supone reivindicar la masculinidad como orgullo para las mujeres (2008: 19), o como un puerto seguro, una posibilidad que no sea peligrosa o que reduzca las posibilidades vitales de las mujeres. Es también una operación con una importante carga política porque da pistas sobre cómo se construye la propia masculinidad, ya que «la masculinidad se vuelve más inteligible como masculinidad solo cuando abandona el cuerpo del varón de clase media» (*Ibid.*: 24). El carácter hegemónico que Halberstam le concede a las masculinidades blancas ha supuesto que el resto de las masculinidades queden ocultas, tanto como referentes de otros

modelos, como de posibilidades para otros sujetos de encarnar otras formas de masculinidad. Pero descentrar el sujeto a partir del cual se piensa lo masculino no solo nos aleja de esta idea de la masculinidad como un objeto, una cosa, propiedad de algunos y nos permite colocarlo como parte de nuestros consensos colectivos, también nos permite pensar en la masculinidad como algo apropiable para otros y otras. Es decir, no como un lugar de exclusión al que no se puede pertenecer, sino como una práctica habitable, moldeable, en la que diferentes sujetos pueden reconocerse en modelos diferentes de masculinidad.

Además de estos elementos, hay una cuestión particular a la que me gustaría hacer referencia dentro de la crítica que Halberstam hace de las masculinidades hegemónicas. Me estoy refiriendo al vínculo entre esas masculinidades y la noción de estabilidad, que ya hemos señalado en otras ocasiones en este capítulo. Para Halberstam, dicho vínculo es relevante porque señala la pretensión de vincularse a «una noción relativamente estable de la realidad y de la naturalidad, tanto del cuerpo del hombre como de sus efectos significantes» (*Ibid.*: 261). La estabilidad aquí se refiere al carácter natural y no performativo de la masculinidad, y es que cuando se rompe esa asociación es cuando la masculinidad aparece como algo frágil. Como señala en *Masculinidad Femenina*:

> los hombres blandos obtienen un enorme poder de asumir y reafirmar la naturaleza no performativa de su masculinidad. Primero, por una razón: si la masculinidad se identifica con lo natural y con los hombres de

forma necesaria, entonces no puede ser imitada. Y por otra razón, si lo no performativo es parte de lo que define la masculinidad del hombre blanco, entonces todas las masculinidades que si son performativas aparecen como sospechosas y pueden ser cuestionadas (*Ibid.*: 261).

Para seguir analizando las consecuencias que tiene romper con esta idea de la masculinidad como patrimonio de los hombres y las consecuencias que tiene la inestabilidad de la identidad masculina, me gustaría referirme al trabajo *Casting: James Dean (Rebelde sin Causa)* (2004) las artistas Helena Cabello y Ana Carceller. Ambas creadoras convocaron a 16 mujeres a un casting para reinterpretar una de las escenas más relevantes de la película *Rebelde sin causa*. La escena en la que James Dean revela por qué participa de una carrera y las presiones que derivan de tener que responder a un ideal masculino concreto. En esta pieza, las 16 mujeres tienen que interpretar a una figura canónica de la masculinidad, tratando de habitar esa identidad, mientras que el resto las miran, de forma que pueden tener recursos que sumar en su propuesta.

A la hora de ver cuáles son los elementos que *Casting* nos ofrece como crítica al ideal de masculinidad, Jesús Carrillo señala que «el primero lo que tiene de ensayo, de prueba y de contingencia, frente a la noción acabada y cerrada de la identidad que se desprende del formato cinematográfico tradicional. El segundo, su franco carácter performativo, que no oculta su teatralidad, el artificio y la mascarada. El tercero, el hecho de que la repetición

machacona de la misma escena por distintas actuantes, además de poner en evidencia la uniformidad del modelo, revela también la heterogeneidad infinita de sus posibles encarnaciones individuales» (2004: 45). Es decir, el dispositivo del *casting*, la repetición y la encarnación por mujeres de un ideal masculino nos permite trabajar sobre el carácter ficcional de dicho ideal, su inestabilidad y las posibilidades de apropiación.

Pero una de las cuestiones más interesantes de este trabajo también la plantea Carrillo cuando señala que el hecho de que la encarnación por un «cuerpo equivocado» del ideal masculino adquiera potencial de transgresión, tiene que ver no únicamente con que

> sea la persona equivocada la que se convierte en heredera de las promesas de futuro que convencionalmente le son vedadas, sino porque nunca llega a producirse del todo la recomposición del orden primigenio que simboliza la identificación del falo con el cuerpo del hombre, quedando el proceso identitario en un permanente estado de posibilidad y apertura (*Ibid.*: 44).

La pregunta sobre el futuro que sugiere Carrillo me parece especialmente relevante para pensar en las posibilidades que surgen si politizamos la inestabilidad del modelo. ¿Cuál es el futuro de quienes encarnan la masculinidad femenina? Si ya hemos visto que la masculinidad normativa pretende convertirse en un recorrido claro y lleno de certezas ¿esa claridad es la misma en el caso de la masculinidad femenina? Ampliar las formas

de performar lo masculino también implica ampliar los futuros posibles dentro de las masculinidades. Más que performar, podemos hablar de la posibilidad de perforar lo masculino, abrir agujeros que nos permiten ver sus costuras, que el modelo se quiebre y respire, hacer de ello un lugar de posibilidad, más inclusivo. Esta ruptura derivada de ampliar los sujetos que pueden afirmar que encarnan masculinidades (otras) implica hacer de la inestabilidad precisamente la base de una forma de libertad. Ensanchar lo masculino ante su constatación como ficción nos permite ensanchar las posibilidades biográficas que se nos permiten dentro de las masculinidades.

Pocas prácticas desmontan más los límites del ideal masculino que ampliar los sujetos con capacidad para participar en la discusión sobre qué es la masculinidad (incluso si solo lo limitásemos a qué es ser un hombre). En un diálogo reciente, en el marco de la inauguración del Centro de Masculinidades-Plural, del Ayuntamiento de Barcelona, Antonio Centeno (activista del Movimiento de Vida Independiente) y Miquel Missé (sociólogo), discutían sobre qué referentes ofrecía el ideal masculino a las personas con diversidad funcional. Dichos modelos estaban centrados en las figuras del éxito o de la renuncia: grandes deportistas, científicos prestigiosos u otros como Ramón Sampedro, que reivindicaba su derecho a morir. Ambos señalaban los problemas que esos referentes tenían y la necesidad de abrir a sujetos, habitualmente excluidos de la capacidad de definir qué es ser un hombre (como hombres trans o personas con diversidad funcional), la posibilidad de colocar en la esfera pública nuevos referentes.

Conclusiones. El Parlamento del futuro

Este capítulo pretendía continuar con la línea de trabajo abierta en la introducción, que podemos resumir brevemente en que la masculinidad no es sólo una cosa de hombres. No lo es en el sentido en que permea nuestros modos de convivencia, cómo pensamos, qué entendemos como conocimientos legítimos o qué valores tienen nuestras instituciones. Además, no es patrimonio de los hombres, existen masculinidades femeninas y muchos hombres que se quedan fuera de las definiciones normativas de «hombre» que nos pueden ayudar a expandir los imaginarios de qué significa la masculinidad, a perforarla.

Hemos visto que la masculinidad es un proyecto costoso, que implica muchas separaciones, muchas renuncias y costes para los hombres. En definitiva, hemos visto que el modelo de masculinidad no es apto para todo el mundo y que hace del fracaso una de las experiencias más compartidas para quienes quieren encarnar lo masculino.

También se ha presentado la masculinidad como un proyecto que tiene que ver con el tiempo, en varios sentidos. Tiene que ver con el tiempo en su voluntad de estabilidad, en tratar de crear un modelo ahistórico y esencial, un modelo universal y estable. También tiene que ver con el tiempo porque acompaña esa estabilidad de una aparente coherencia biográfica, hay un conjunto de pruebas y recompensas que aclaran qué es ser hombre, también es verdad que el tiempo para conseguir eso es muy corto. La masculinidad, como veremos más adelante, tiende a despreciar muchos momentos de la vida de las personas

(especialmente la infancia y la tercera edad). Por último, tiene que ver con el tiempo en el sentido de que quien tiene autonomía es quien tiene tiempo y quien tiene tiempo puede pensar sobre el pasado, el presente y el futuro. El tiempo disponible es básico para gobernarnos.

Quiero acompañar esta pequeña síntesis de algunos elementos que me parecen relevantes de este capítulo con la lectura de una experiencia que nos puede ayudar a observar otras formas de pensar sobre lo masculino, se trata del Parlamento del Futuro.

El Parlamento del Futuro es un proyecto de TenerifeLAV / Asociación Cultural LAVCiudad para la Consejería de Derechos Sociales, Igualdad, Diversidad y Juventud. Con el apoyo del Cabildo de Tenerife. La propuesta, destinada fundamentalmente a jóvenes y adolescentes, consiste en la activación de un dispositivo de mediación que busca estimular la capacidad de este público «de fabulación y proyección de saberes e instituciones que proponen y miran hacia el futuro»[5]. Para ello se activa «la metáfora del Parlamento» como una institución de discusión sobre lo común, pero «a través del cuerpo, la música y la palabra, en el que descubrir el hilo de experiencias compartidas, de intuiciones y de saberes no expertos, que son necesarios considerar para imaginar y cuestionar el porvenir y representarlo». Se trata de una práctica que nos sirve para presentar algunas

5 «El parlamento del futuro», Activaciones IES José Zerpa (Gran Canaria) e IES LA Laboral (Tenerife), abril de 2021, en <https://laboratorioartesvivas.org/evento/el-parlamento-del-futuro-2021/>.

conclusiones de este capítulo, especialmente a partir de una de sus ediciones en 2020 denominada «Enmiendas a la Masculinidad. Para un convenio de Hombres Libres»[6]. Se trata de una edición virtual del Parlamento (tiempos de pandemia) en la que a partir de algunas preguntas lanzadas por el equipo dinamizador (por ejemplo, ¿para qué sirve un hombre?) y con la colaboración de Roy Galán (escritor) y de la Psicowoman (terapeuta *online* especializada en igualdad y feminismo) se abría un espacio de debate con jóvenes sobre qué puede significar ser un hombre libre. El debate, que comenzaba con una sesión de baile (los momentos de baile y música se iban alternando durante la sesión) tenía como objetivo elaborar un decálogo de enmiendas al modelo tradicional de masculinidad.

En primer lugar, para los objetivos de este capítulo, es interesante detenernos en su relación con la ficción. El Parlamento del Futuro pretende constituirse como una institución que adivine cómo deberían de ser los espacios de discusión política en el futuro, lugares más inclusivos y basados en otra relación con el conocimiento. El Parlamento del Futuro se articula como una Institución Ficcional (Blanga Gubbay, 2017) que sirve precisamente para pensar en torno a una ficción, el «ser hombre». Blanga Gubbay (*Ibid.*: 281-283) define dos elementos que caracterizan a las Instituciones Ficcionales: *a*) nos recuerdan que las propias instituciones tienen aspectos ficcionales y

6 «El Parlamento del Futuro», Sesión especial *streaming*, 27 de diciembre de 2020, en <https://laboratorioartesvivas.org/evento/el-parlamento-del-futuro-sesion-streaming/>.

que es precisamente el reconocerlos lo que socava la legitimidad de las mismas y; *b*) la ficción no sirve solo como una herramienta de crítica sobre el pasado o los fundamentos de la institución, también es útil para pensar en su futuro.

A este respecto, el primer elemento que aporta el Parlamento del Futuro es precisamente la capacidad de pensar sobre una ficción que se pretende con carácter de naturaleza: la masculinidad. Discutir sobre la posibilidad de «enmendar» la masculinidad nos habla, fundamentalmente, de que si la masculinidad es una construcción social, es posible incidir en la misma y que, aunque la masculinidad esté limitada a los hombres como quienes la desarrollan, hay múltiples posibilidades de serlo. Una de las cuestiones relevantes de esta experiencia es que introduce elementos diferentes a la hora de pensar cómo es un hombre, diferentes respecto a lo que anteriormente hemos visto como el modelo normativo: la vulnerabilidad, la fragilidad o no estar en posesión del saber («los hombres del futuro son frágiles»; «los hombres del futuro dudan de su palabra», «los hombres del futuro ven y acompañan a les otres más allá de sus propias expectativas» o «los hombres del futuro son mortales, aunque no se hayan dado cuenta»).

Pero, hay otros dos elementos que me resultan más interesantes. El primero es quiénes piensan en qué es ser un hombre. Hemos hablado de la masculinidad como un conjunto de prácticas que, en su versión más hegemónica o normativa, vinculan estabilidad y autorreferencialidad: solo los hombres (determinados) pueden participar en la discusión real sobre qué es ser un hombre. El resto de

actores pueden participar de la masculinidad reproduciéndola o criticándola, pero decir qué es, es patrimonio de pocos. El Parlamento del Futuro cruza esa línea, quienes van a dinamizar el debate son un escritor gay y una mujer terapeuta (son muchas más cosas, pero estas son dos de las más opuestas a la masculinidad hegemónica) y quienes participan son gente joven, independientemente de cómo se definan (hombres, mujeres, no binaries, etcétera). Es decir, se abre la posibilidad a que sean «los otros» quienes puedan definir modelos más inclusivos de masculinidad, se reconquista la posibilidad de imaginar masculinidades futuras.

La segunda cuestión tiene que ver con el cómo se piensa. Hemos hecho referencia anteriormente a que el conocimiento masculinizado se pretende separar del cuerpo y que dicha distancia (vinculada al resto de límites de lo que un hombre no es) es la base de la universalidad de dicha forma de saber. El Parlamento del Futuro precisamente parte de una premisa contraria: es necesario poner el cuerpo como base desde la que pensar, como lugar desde el que construir formas de deliberación y discusión. Es una forma de pensar que revierte una jerarquía de los sentidos que es coherente con la masculinización del conocimiento.

Aunque se trata de una jerarquía que hunde sus raíces en la tradición griega (Aristóteles ya consideraba que la vista era el sentido más importante y el tacto tenía poco valor) es en el siglo XIX donde se identifican claramente vista y oído con conocimiento y tacto, olfato y gusto pasan a ser sentidos menos relevantes (Classen, 2005). Esta jerarquía

es coherente con la idea del conocimiento como distancia. Los sentidos que permiten colocarnos más distantes del objeto de conocimiento (la vista y el oído) son los que menos cercanía requieren y los que se considera que tienen menos que ver con algo que nos toca o nos penetra y nos obliga abrir más el cuerpo al mundo (como son el tacto, el gusto y el olfato). Pensar desde el baile, desde lo táctil, implica romper esa distancia corporal con aquello sobre lo que vamos a pensar, pero también implica colocar el pensamiento en una actitud porosa. Aquí entendemos la porosidad como «el potencial de estar en conversación con otras cosas». Lo poroso es «un recuerdo de que nada en el universo es autónomo, cerrado o existe más allá de la relación con otros. Nada está aislado o es absolutamente independiente» (Moscoso y Eleison, 2021: 118).

Pensar desde el cuerpo es pensar también desde una premisa distinta a cómo pensamos en masculinidades diferentes en muchas ocasiones. Podemos imaginarnos un espacio sesudo, excesivamente conversacional y que, además, parte de premisas como la culpa, el privilegio o la incomodidad. Sin embargo, la discusión aquí, parte de otro lugar. No se trata de pensar sobre el goce, sino en hacer del placer, del gusto, del encuentro, el lugar desde el que se empieza a discutir.

2.
La «nueva política», ¿qué fue de la feminización de la política?[7]

Quiero una bollera de presidenta. Quiero una persona con sida de presidenta, quiero que el vicepresidente sea un marica sin seguridad social [...]. Quiero una presidenta que haya abortado con dieciséis años, quiero una candidata que sea la menos mala de dos males; quiero una presidenta cuya primera amante haya muerto de sida, a la que ve cada vez que cierra los ojos, una que haya sostenido a su amante entre sus brazos, sabiendo que se estaba muriendo. Quiero un presidente sin aire acondicionado, un presidente que haya hecho cola en el médico, en la ITV, en la oficina de la Seguridad Social, y que haya estado en paro, que haya sido despedido, acosado, agredido y deportado [...]. Quiero a una negra de presidenta [...] alguien

7 Una gran parte de los argumentos que aquí aparecen son fruto del diálogo con Clara Serra en la entrevista de su *podcast* sobre masculinidad «Los hombres de verdad tienen curvas #3».

que se travista y se haya drogado y haya hecho terapia. Quiero a alguien que haya cometido desobediencia civil. Y quiero saber por qué esto no es posible. Quiero saber por qué empezamos a aprender al cabo de un tiempo que un presidente siempre es un payaso: siempre es un putero y nunca una puta. Siempre un jefe y nunca un obrero. Siempre un mentiroso, siempre un ladrón, al que nunca pillan.

Zoe Leonard

En el contexto de las elecciones de 1992 en los Estados Unidos, que enfrentaban a George Bush, Bill Clinton y Ross Perot, se presentó también la candidatura de la poeta lesbiana Eileen Myles. En respuesta a dicha candidatura, la artista Zoe Leonard escribió el texto «I want a President» que introduce este capítulo. Este texto ponía de manifiesto diferentes *inviables* de la política estadounidense. Pero esas candidaturas imposibles, esas presidencias inimaginables, no solo se referían a ese contexto específico, sino que podíamos y podemos expandirlo a la mayoría (por no decir a la inmensa totalidad) de escenarios políticos nacionales, marcados por un conjunto de pautas de inclusión y exclusión bastante comunes. Exclusiones de raza, género, clase, orientación sexual... Exclusiones que tienen que ver con prácticas, demandas, saberes o biografías y que componen esa inmensa alteridad que la masculinidad normativa se esfuerza en constituir, subalternizar, controlar, y a la que define como incapaz de gobernarse y de gobernar lo

común. El texto de Zoe Leonard define, precisamente, algo que en política se considera normal: hay un conjunto de personas que nunca podrán ocupar la presidencia de un país. Pero la normalidad o lo normativo, no es más que el resultado de disputas sociales.

Ese conjunto de conflictos se ha traducido en la aparente normalidad y normatividad de la masculinidad en la política que la convierte en invisible (Stark y Sauer, 2014: 3). Una invisibilidad especialmente relevante en esferas públicas e instituciones como los parlamentos, los partidos políticos, la definición de nación y ciudadanía, el desarrollo de leyes y políticas públicas o el desempeño de cuerpos como el ejército y la policía. Esta invisibilidad ha buscado ocultar el carácter parcial y excluyente de estos espacios y prácticas atribuyéndoles valores como ser neutros en términos de género o estar guiados por la racionalidad y la razón.

En los últimos años, la «masculinidad invisible» de la política se ha hecho cada vez más nítida. En primer lugar, como demanda articuladora ante la «crisis de la masculinidad», que ha hecho de la apelación a los valores masculinos un elemento de movilización por parte de las extremas derechas que buscan recuperar un orden social pasado que se defiende como más estable y racional; pene, patria y padre son tres de los pilares de la restauración que buscan dichas derechas, de su pretendido pasado perpetuo. Pero dicha apelación a «lo masculino», su visibilización, también forma parte de otro tipo de debate, el de la feminización de la política que, en lugar de reforzar los valores masculinos en las instituciones de gobierno de lo

común, busca rearticularlas a través de valores contrapuestos. La desmasculinización de la política o su feminización ha sido uno de los muchos elementos a partir de los cuales algunos de los partidos englobados en eso que se ha venido en denominar «nueva política» presentaban su propuesta de reorganización del sistema político. Podemos ha sido uno de esos partidos políticos y las páginas de este capítulo van a tratar de analizar algunos elementos de esa apuesta, analizando algunos momentos concretos de su historia, algunos de sus debates y con un pequeño epígrafe sobre cómo la primera parte de la gestión de la pandemia del covid-19 ilustró algunas formas de masculinidad política asentadas en el desarrollo de políticas públicas.

«Nosotras» que nos quisimos tanto

Pocos años después del acontecimiento de crisis, ruptura y expansión de los imaginarios democráticos que supuso el 15M, Podemos aparecía como la apuesta nacional más relevante (hubo otras) de aquello que se vino a denominar la «nueva política». Una «novedad» que pretendía romper el carácter elitista de los espacios de representación política y que buscaba reconocer las demandas de sectores anteriormente excluidos de la misma al tiempo que implementaba modos de funcionamiento más democráticos y participativos, y que presentaba una apuesta, no exenta de polémicas, por la feminización de la política.

Este capítulo busca presentar algunos rasgos de la masculinidad política que Podemos[8] desplegó públicamente y a nivel interno en los primeros años de su andadura, para analizar cómo afectó a la cultura política de la propia organización, así como a la conformación de la esfera pública de un modo más general. Para ello vamos a empezar por unas declaraciones de Pablo Iglesias en un evento público del partido (la Fiesta de la Primavera, en abril de 2016). Una elección que tiene que ver no solo con la importancia de los liderazgos carismáticos en esta y en otras organizaciones políticas, también por estar enmarcada dentro de una conversación-encuentro de Pablo Iglesias y Pablo Echenique[9] con la militancia y con simpatizantes de Podemos. Una conversación-encuentro que ilustra el carácter de Podemos como una comunidad homosocial, con formas de fraternidad y camaradería entre hombres muy particulares que reforzaban determinados patrones de masculinidad, con consecuencias directas sobre sus prácticas, normas e ideales y con impactos muy claros sobre las formas de exclusión/inclusión promovidas dentro de la organización (Caravantes, 2019; Hammaren y Johansson, 2014). En un momento determinado de este evento, Iglesias y Echenique, que están recibiendo preguntas por

8 Lo primero es reconocer un sesgo específico, las informaciones que se recogen están muy centradas en los casos de Madrid y en la organización a nivel nacional (con lo cual no dan cuenta de toda la diversidad de Podemos).

9 Este encuentro se celebra después del nombramiento de Pablo Echenique, que hasta poco antes había formado parte de los núcleos más críticos con el funcionamiento del partido, como secretario de organización de Podemos.

parte del público, reciben una sobre cómo van a adaptar la organización a las demandas del feminismo. Iglesias contesta lo siguiente:

> Hay algo que nos ocurre en las organizaciones políticas y sobre lo que Pablo ha reflexionado mucho mejor que yo y que tiene que ver con la masculinización de la política. Eso no se compensa simplemente con que haya compañeras que también son portavoces o con que se asegure, como ocurre en el caso de Podemos, la paridad en todos los órganos colegiados, ni la paridad en las listas o introduciendo elementos de discriminación positiva. Eso también hay que enfrentarlo introduciendo lo que Pablo llama una cierta feminización en la manera de trabajar políticamente, una cierta feminización en las formas. Y eso es algo mucho más difícil que proclamar, que sumar una bandera o una reivindicación más. Eso implica que nos lo tenemos que meter dentro y que se nos tiene que notar en nuestra manera de actuar y comportarnos políticamente cada día. Y eso no es una cosa sencilla que se soluciona votando una resolución o incluyéndolo en un documento. Creo, humildemente, que en Podemos se han hecho algunos avances, pero esos avances tendrían que llegar mucho más lejos, que todavía nos queda mucho por andar para que podamos hablar de una feminización real, no solamente de nuestra organización, sino de las instituciones en las que participamos también. Y en ese sentido creo que tenemos que apoyar el trabajo de las compañeras que no solamente nos enseñan a in-

corporar reivindicaciones, sino que nos enseñan también a ser y a comportarnos de otra forma.

Una de las primeras características que tiene la homosocialidad masculina es la tendencia «de los hombres a ser dominantes en las conversaciones y a referirse los unos a los otros, algo que no solo hace que las contribuciones de las mujeres sean invisibles, sino que sirve para legitimar y perpetuar una élite masculina» (Caravantes, 2019: 477). La invisibilización de las mujeres en este caso tiene que ver con a quién se atribuye el trabajo intelectual. En el momento en que Iglesias dice que Echenique ha teorizado mucho sobre la masculinización (y la feminización) de la política, lo primero que está haciendo es no dar valor a toda la tarea que desde el área de igualdad del partido se había realizado hasta ese momento. Este tipo de práctica recuerda a lo que se señala en análisis de otros partidos políticos donde los debates son fundamentalmente conversaciones entre hombres, que incluso aunque partan de contribuciones iniciales hechas por mujeres las invisibilizan con la referencia permanente a las reflexiones o aportaciones hechas por hombres (Verge, 2015).

Podemos añadir un elemento más vinculado a esta forma de reconocimiento. La primera es que Iglesias es el líder del partido y, además, procede de un campo académico de producción intelectual clásico. De forma que no sólo está poniendo en valor a Echenique como la persona que ha desarrollado una reflexión relevante sobre el tema, también está señalando que se trata de algo que Echenique ha hecho mejor que Iglesias y que es importante para el

partido que lidera. Es decir, hay una triple forma de reconocimiento: quién produce pensamiento; de quién es posible aprender y quién tiene buenas ideas para el partido. Este comportamiento se corresponde con lo que se muestra en diferentes análisis de partidos políticos de otros espectros ideológicos (Verge, 2015; Verge y De la Fuente, 2014). Este sistema de reconocimiento permite a los hombres seguir manteniendo el poder aun en organizaciones que hayan tomado medidas de corrección o inclusión orientadas a desmasculinizar su funcionamiento.

Además, existe otra forma de valorización que es la de distinguir entre aportaciones diferentes y jerarquizarlas. Lo que encontramos en este discurso es que los hombres producen conceptos, mientras que las mujeres fomentan comportamientos. Hay una clara diferencia entre el pensamiento abstracto, en la elaboración de los marcos a través de los cuales se piensa la organización y una contribución más orientada a, como el propio Iglesias señala, que los hombres se comporten «de otra forma».

Hay otros episodios en la historia de Podemos que nos permiten presentar otras evoluciones y consecuencias de la homosocialidad en el partido en continuidad con la forma de reconocimiento que se da en este discurso de Pablo Iglesias. Cuestiones que tienen que ver no solo con el establecimiento de jerarquías internas y de reconocimientos masculinos, sino que también tienen que ver con cómo se desarrolla la narrativa sobre los conflictos internos dentro de la organización y sus modos de resolución. El primero de ellos tiene que ver con el gran conflicto interno de la organización, la disputa entre Errejón e Iglesias

en el congreso de Vista Alegre II. En un contexto de debate entre dos modelos de partido con importantes diferencias, el cierre de la campaña de Errejón está presidido por una figura de cartón en la que él e Iglesias están juntos celebrando un mitin. Esta figura buscaba representar que los dos amigos debían de seguir siéndolo, que quienes habían pilotado la organización que había sacudido el mapa político español tenían que seguir manteniendo ese vínculo entre compañeros y que eso era lo que podía resolver el conflicto. Más allá del debate de ideas y además de representar que la resolución de un conflicto podía darse mediante la reconciliación y la negociación entre amigos, esta figura se hacía eco de un elemento fundamental de la homosocialidad en las organizaciones masculinizadas, la lealtad entre hombres, la camaradería masculina como elemento de estabilidad ante los conflictos, como última esperanza.

Es decir, Podemos, como la mayor parte de los partidos políticos, configuró un espacio de reconocimiento y validación profundamente basado en las relaciones entre hombres, pero ese tipo de interacciones son también las que marcan las narrativas de muchas de las confrontaciones que se dieron en la organización. Son los hombres los que tienen mayor legitimidad para participar públicamente en los conflictos y en su resolución. Y esa participación no solo tiene que ver con que los conflictos pueden resolverse mediante mecanismos informales basados en relaciones previas, también se añade otra pauta de legibilidad de los mismos (fomentada no solo desde fuera, sino también desde dentro del Partido) que tiene que ver con

que dichos conflictos son básicamente problemas personales (y que, como tal, pueden solucionarse). Las diferentes declaraciones de Juan Carlos Monedero en las que explicaba gran parte de los conflictos que se daban en Podemos a partir, exclusivamente, de la ambición de Íñigo Errejón son un ejemplo perfecto de esta pauta interpretativa. Según ese relato no existían conflictos de ideas o eran secundarios, sino que lo relevante eran los problemas derivados de la ambición de determinadas personas.

El siguiente episodio conflictivo que nos permite ilustrar estas prácticas homosociales en Podemos sucedió poco antes de las elecciones autonómicas de Madrid de 2019. Existía un conflicto interno relacionado con la composición de la candidatura que, simplificando mucho, enfrentaba a dos equipos encabezados por Íñigo Errejón por un lado como posible candidato a la presidencia de la Comunidad de Madrid y, por otro, a Ramón Espinar, secretario general de la organización en dicha región. En medio de las negociaciones se filtra un documento firmado por Carolina Bescansa que hablaba de una estrategia común junto a Errejón para apartar a Pablo Iglesias de la secretaría general de Podemos. Esta filtración genera una importante polémica interna y acelera las negociaciones entre las partes en conflicto. Lo relevante es la escena que ilustra la resolución del problema: Iglesias, flanqueado por Errejón y Espinar, se presentan ante los medios de comunicación para dar por zanjado el conflicto. Iglesias afirma:

> Mi obligación, en estas horas, era tratar de encontrar una solución y gracias a Ramón y gracias a Íñigo, hoy

traemos una propuesta de unidad desde la pluralidad. Quiero agradecer a Ramón su generosidad, su capacidad de ceder y su trabajo al frente de Podemos en Madrid como secretario general. He escuchado a Íñigo y confío en él para ser el próximo candidato y el próximo presidente de la Comunidad de Madrid. Le doy también las gracias.

Del mismo modo que antes hemos visto cómo un conflicto se interpretaba desde la imagen de dos amigos que podían resolverlo, en este caso, la homosocialidad y la masculinidad son relevantes en la medida en la que ilustran quién es la figura capaz de resolver esta situación. Iglesias es la figura de autoridad paternal que es capaz de, con una aparente extrema generosidad, resolver un conflicto que restaura el orden del partido. Con generosidad porque podía hacerlo desde la desconfianza y plantear otra resolución, pero es capaz de colocar los intereses de la organización por encima de los suyos. Autoridad, responsabilidad y orden se condensan en esa figura masculina del padre.

Si seguimos con esa escena, hay que añadir que Errejón señala: «creo que desde ayer tenemos circunstancias más graves y hemos sido capaces de solucionarlas con más amplitud de miras y más rápidamente. El acuerdo siempre lo hemos buscado, ha habido acontecimientos que lo han precipitado». Esas «circunstancias más graves» que no se pueden nombrar son el documento de Carolina Bescansa, es decir, el personaje femenino que parece afectar a la trama de confianza masculina. Por otro

lado, esta apelación a la «rapidez» cuando son ellos tres quienes aparecen como los negociadores, viene a reivindicar la efectividad de los modos masculinos de negociación. Todo esto culminado por una foto en la que los tres se muestran satisfechos por el éxito de las negociaciones delante de un cartel que pone «nosotras».

Pero la homosocialidad no solo se refería a las pautas de reconocimiento, también al mapa del control interno, el quién exigía responsabilidades y cómo esa trama de vigilancia estaba depositada en los hombros de los hombres. Mar García Puig hace una descripción perfecta sobre este funcionamiento al hablar de un toque de atención que recibe tras publicar un texto de crítica a la escasa paridad en las portavocías parlamentarias: «pero por la noche recibo una llamada. Es un compañero, diputado como yo. Me cuenta que ha recibido la llamada de un asesor de nuestro grupo parlamentario, que a su vez ha recibido la llamada de un señor importante del partido "Hay malestar", me dice» (2023: 71). Ese señor que llama a un señor, que dice que un señor le ha dicho... Es la perfecta descripción de la otra cara de la homosocialidad en el partido.

Este primer repaso a algunas de las características de Podemos, muestra cómo la homosocialidad del espacio suponía reforzar ciertas pautas de masculinidad que consolidaron el poder de los hombres, ajustándose a lo señalado por cierta literatura que indica que la homosocialidad en el caso masculino privilegia determinados valores como la competición y la exclusión, tanto de las mujeres como de aquellos hombres que no son

considerados como masculinos (Vasquez del Aguila, 2013; Hammarén y Johansson, 2014). Es decir, la homosocialidad, en su reproducción de una determinada forma de masculinidad, conforma una cultura organizativa marcada por exclusiones. Es cierto que la producción/reproducción de ciertas formas de masculinidad no es responsable exclusiva de las exclusiones que se dan en la esfera pública, pero vamos a seguir analizando cómo, en el caso que nos ocupa, han operado favoreciendo ese cierre, es decir, haciendo de la política un espacio ocupado por un determinado sujeto que desarrolla determinadas prácticas.

Toma el partido y corre

Otro de los elementos que caracterizan la masculinización de los partidos políticos en general, y de Podemos en particular, tiene que ver con la gestión del tiempo. Es decir, el modo en el que se usa el tiempo, la forma en la que se le da sentido, replica y refuerza patrones de masculinidad política dentro de organizaciones e instituciones. A continuación, vamos a ver algunos ejemplos que van a definir en gran medida cómo esos sentidos que se le dan al tiempo condicionan el desarrollo de una organización y la convierten en un espacio más habitable para determinados sujetos en detrimento de otros.

A la hora de entender el sentido del tiempo para configurar una organización masculinizada, podemos acudir al título de las memorias de Íñigo Errejón en las que analiza sus años de militancia y las experiencias de Podemos

y de Más Madrid/Más País. El título de sus memorias es *Con Todo. De los años veloces al futuro*. Ese «con todo» ilustra un determinado tipo de militante que es capaz de arrojarse plenamente a un compromiso político concreto, y que lo puede hacer liberado de todo aquello que pudiera alterar esa centralidad de la militancia, especialmente el tiempo que ocupan las tareas o las necesidades de cuidados. Durante esta biografía, Errejón cuenta una reunión en la que los participantes tienen claro que con su compromiso en Podemos (después del éxito de las elecciones europeas) se van a «joder la vida». Solo se me ocurren algunas preguntas, ¿quién puede tomar una decisión así?, ¿quién está en condiciones de «joderse la vida»? Y ¿es necesaria esa decisión para que tu participación en un espacio sea relevante? Podríamos discutir mucho sobre qué es «una vida jodida», o si realmente las personas que estaban presentes en esa reunión han terminado «con la vida jodida». Lo relevante es la aparición de una figura heroica, que es capaz de renunciar por salvar a los demás, que tiene como seña de identidad no solo la osadía o la inteligencia, sino colocar casi todo su tiempo para el sacrificio por lo común. Esta figura heroica, extremadamente masculina, resuena con los análisis que Seidler hacía de la participación masculina en las organizaciones de izquierda, donde se unía indisociablemente una forma de privilegio intelectual (que como iremos viendo, también está presente en Podemos) con «su concepción de la política como un deber, como una obligación con los menos privilegiados» (Seidler, 1991: 29). Los más listos y los más valientes son los que pueden ir a la

política «con todo», porque parece que, además, tienen mucho tiempo para ello.

Una de las acciones que más se repite en estas memorias es la de *correr*, hay una apelación permanente a la rapidez. Del mismo modo que en el primer capítulo hemos visto que aquel que era capaz de elaborar un conocimiento sin vínculos y límites físicos era quien podía encarnar lo universal, en este caso, el militante sin «peso», es decir, sin compromisos de cuidado, es quien puede correr más rápido, quién puede llegar más lejos. La velocidad no es para todo el mundo y por mucho que Juan Carlos Monedero repitiera durante años aquello de «vamos despacio porque vamos lejos», el partido que se diseñó estaba en las antípodas de esa premisa. Además, existe cierto edadismo y cierto capacitismo en la reivindicación de una forma casi militar que es vigorosa, atlética, que de alguna manera parece estar encarnada en un cuerpo enérgico y juvenil, el cuerpo de un sujeto que encarna los paradigmas de autonomía y autosuficiencia masculinos.

La apuesta por la rapidez se trasladó al propio proceso de construcción organizativa de Podemos, con claras consecuencias respecto a qué sujetos tienen posibilidades de participar en un espacio. Clara Serra, en la entrevista a la que hemos hecho referencia anteriormente dice qué: «cuando construyes muy rápido una organización y preguntas quién quiere ser cabeza de lista o quién quiere ser secretario general, todos los hombres levantan la mano porque como decíamos antes, viene de serie, lo traen de casa y ya lo saben». Esto no solo tiene que ver con que los

hombres pueden tener más ganas de ocupar puestos de responsabilidad. La rapidez exige una determinada autoconfianza que es más fácil de encontrar en los hombres heterosexuales, o al menos un tipo de autoconfianza concreta que no les hace temer por la exposición pública o por las consecuencias de determinadas decisiones (Kantola y Lombardo, 2019), a lo que se añade que a los hombres se les presupone confianza y capacidad para manejar las cosas en política (Seidler, 1991). Este tiempo rápido de la organización deja fuera a aquellas personas que requieren de otros contextos en los que la confianza se genere de otras formas. De nuevo, como señala Clara Serra: «la incorporación de las mujeres a la política exige tiempos más largos, exige un trabajo más orgánico y más colectivo. A las mujeres se nos anima colectivamente a dar esos pasos».

Cuando Clara Serra afirma que al preguntar rápido quién quiere ocupar determinados puestos de autoridad, son los hombres los que levantan la mano, no solo está señalando que en general el reconocimiento masculino del interés de los hombres por ocupar puestos de poder suele tener más legitimidad en las organizaciones políticas (Kantola y Lombardo, 2019), también está haciendo referencia a un patrón de éxito que configura el itinerario personal en un partido político: «todos los hombres, más allá del secretario general, parece que han nacido para ser secretarios generales y para asumir cargos de máxima responsabilidad en un partido político. Todos ellos se ven a sí mismos liderando y entendiendo así el éxito en un partido parece que han nacido para liderar,

para ser secretarios generales», afirma. Así que cuanto antes puedas ocupar esta posición de poder o responsabilidad, antes habrás cumplido con tus objetivos, eliminando una posible incertidumbre que te haga cuestionar el sentido de tu participación o si lo estás haciendo bien o mal.

Esta búsqueda de autoridad como éxito implica también un patrón muy contrario al de la supuesta osadía del héroe masculino. Se generan más pautas masculinas de obediencia a los líderes, siguiendo con el mandato de la masculinidad que señala Bonino (2000) de servidumbre a la autoridad. Esta forma de disciplina tiene que ver con ese recorrido biográfico, si crees que algún día mandarás, puedes obedecer para garantizar ese camino. Esta autoridad medida únicamente como el poder que consigues ocupar no solo da sentido a tus acciones para alcanzarla, también da legibilidad a las acciones políticas de los demás. En Podemos, del mismo modo que sucede en la mayoría de los partidos políticos, al final el conflicto por el acceso a los puestos de poder es el conflicto más relevante.

En su análisis de los partidos políticos, Verge (2015) ya señala la existencia de una organización androcéntrica del tiempo que, en su forma de traducirse a la organización de reuniones, sus horarios o al tiempo requerido, beneficia más a los hombres que a las mujeres, y beneficia sobre todo a aquellas personas que se apartan de la esfera de los cuidados. Esto hace que la participación en los partidos sea posible especialmente para un determinado tipo de actores, o al menos que estas personas tengan más posibilidades de hacer de su participación algo más efectivo.

Para ver cómo este tipo de cultura organizacional también se consolidó en Podemos, atendamos a un informe de diagnóstico del Área de Igualdad, Feminismos y Sexualidades, donde se afirmaba que:

> Las asambleas suelen convocarse siempre a la misma hora, lo cual impide que las diversas realidades de las personas que quieren participar sean tenidas en cuenta, sobre todo las de las personas que cuidan, fundamentalmente mujeres, pero también hombres que se responsabilizan del cuidado. Además las asambleas suelen no tener hora de fin, lo que hace que se alarguen durante horas sin ningún tipo de metodología y se hagan interminables. Muchas compañeras y compañeros expresan que se ha instalado una cultura del sacrificio militante por el cual quien más horas pasa en Podemos a costa de su vida e incluso de sus horas de sueño es mejor militante, lo que suele ser un filtro que deja fuera a muchas mujeres (AIFS, s. f.: 9).

Encontramos una descripción clara de una organización masculinizada, que prioriza unos tiempos sobre otros y que, además, idealiza determinadas maneras de participar. A estos problemas, el mismo informe sumaba otros:

> Tampoco hay muchas experiencias de ludotecas y espacios de cuidados, y cuando las hay, son las mujeres quienes se acaban encargando de dinamizarlas. Todo esto hace que haya un grupo de mujeres entre los 30 y los 50 años que prácticamente no participan en Po-

demos o que lo hacen con muchas dificultades. Por otro lado, el cuidado de otro tipo de dependientes no está ni siquiera contemplado y no se soluciona con una ludoteca, por lo que no se soluciona el problema de fondo: que nuestras formas y prácticas militantes no ponen el cuidado en el centro (*Idem*).

Esta distancia entre el desarrollo de una organización y las necesidades de cuidado (propias y ajenas) llevaba a las responsables de esta área a señalar que Podemos parecía una organización pensada para el *militante champiñón*, aquel «que parece que brota de la tierra y ya está listo para dedicar todo su tiempo a Podemos, sin necesidades propias de cuidados ni responsabilidades sobre cuidados ajenos» (*Ibid.*: 9-10). Es evidente la cercanía entre este militante champiñón y el sujeto político que puede actuar acorde con la rapidez exigida que hemos mencionado anteriormente.

Pero a esta priorización de unos tiempos de participación sobre otros, en Podemos se añadía otro problema habitual en los partidos políticos, que es el recurso, básicamente masculino, a dinámicas informales. Volviendo a Verge (2015: 759) esta informalidad, que refuerza los liderazgos masculinos, se refiere a prácticas de toma de decisiones que pueden tener lugar fuera de las ya largas reuniones formales; «continuar las discusiones, las decisiones políticas o el debate sobre las estrategias, refleja horarios masculinos o la existencia de apoyos conyugales y maternales [...] estas redes informales están sostenidas básicamente por hombres y, por lo tanto, se sostienen y

construyen capital homosocial». Este tipo de informalidad se daba en Podemos y, además de disminuir los espacios formales de toma de decisiones en favor de otros más exclusivos, era coherente con lo que sucede en el resto de los partidos políticos (Kantola y Lombardo, 2019). Es decir, no solo se construía una organización que corría alejada de las necesidades de cuidado, también consolidaba una práctica informal que añadía aún más privilegios a las redes masculinas.

Partido, populismo y políticos invulnerables

Después de prestar atención al desarrollo de dinámicas homosociales dentro de Podemos y los imaginarios respecto al tiempo, vamos analizar cómo la apuesta por el populismo y el desarrollo de un conjunto de prácticas que han reforzado pautas ya existentes en la esfera pública española, convirtieron a Podemos en un partido que, lejos de desmasculinizar el espacio de la política, contribuyó a reforzar sus características masculinas.

Como acabamos de señalar, una de las razones por las cuales no se avanzó en términos de desmasculinización de la esfera pública tienen que ver con la apuesta populista. Antes de continuar, es necesario aclarar que en estas páginas no entendemos el populismo como una ideología concreta, sino que estamos hablando de un estilo discursivo, una estrategia o una *thin ideology* (una ideología leve, débil, que puede asociarse a perspectivas políticas contrapuestas) (Laclau, 2013; Mouffe; 2018, Mudde y Rovira Kaltwasser,

2017). Aún hay que hacer otra aclaración, las críticas que siguen a la apuesta populista de Podemos no son razón para negar el éxito y el impacto que tuvo a la hora de transformar el sistema de partidos español y abrir la puerta a que una candidatura mucho más progresista que las habituales tuviera posibilidades de hacerse con la victoria a nivel nacional y que conquistará numerosos gobiernos municipales (con apuestas diversas), entre ellos los de dos de las ciudades más importantes del país, Madrid y Barcelona. La apertura del espacio político español que Podemos generó era insospechada anteriormente y, en mi modesta opinión, gran parte tiene que ver con la lucidez y la audacia con la que se aplicó esta manera de hacer política. La crítica que aquí se despliega no tiene tanto que ver con la capacidad de ganar, sino con la cultura política (más allá de victorias o derrotas) que se desplegó.

Una de las primeras cuestiones a señalar es que, el populismo, más allá de su intento de construir «un pueblo» que se enfrenta a las élites y de determinadas lecturas del populismo de izquierdas (Mouffe, 2018), consolida una concepción bastante conservadora de la política y de la democracia que tiene aparejada su afinidad electiva con el autoritarismo competitivo (Cohen, 2019). El populismo no es «esencialmente antidemocrático», como se afirma en algunas críticas que se le realizan, se trata, más bien, de lo que Rosanvallon (2020) denomina «democracias límite»[10],

10 En este caso, de las tres formas de democracias límites (democracia minimalista, esencialista y polarizada), los populismos tienen que ver con la última.

es decir, formas simplificadas de resolución de los diferentes interrogantes que caracterizan a las democracias como forma de sociedad y como régimen de gobierno. Los populismos tienden a responder a la indeterminación democrática de las siguientes formas:

> El imperativo de representación se cumple a través del mecanismo de identificación con el líder, el ejercicio de la soberanía por el recurso al referéndum, el carácter democrático de una institución por la elección de sus responsables, la expresión del pueblo por su confrontación directa con los poderes, sin intermediarios (*Ibid.*: 144).

La correspondencia más evidente entre la afinidad con el autoritarismo competitivo y la simplificación democrática es la apuesta por un tipo de liderazgo que no solo es carismático, sino que tiene la función de encarnar la aparente unidad de ese «pueblo» conformado mediante la articulación de cadenas de equivalencia y significantes vacíos. Como señala Cohen «el líder es indispensable, porque es quien mantiene unidos la voluntad general y al demos auténtico contra el peligro de la fragmentación» (2019: 398), es decir es quien da estabilidad a una construcción apriorística del sujeto clave del populismo, el pueblo. En el caso de Podemos, el recurso a este tipo de liderazgos ha sido claro y evidente desde el principio, recordemos la presencia de la cara de Pablo Iglesias en las papeletas de las elecciones europeas a las que concurrió Podemos en 2014. Errejón señala así las razones de esa

elección: «¿Somos el sujeto Podemos o somos una herramienta en torno a un líder carismático que es mucho más reconocido que nuestra marca y que es esa figura la que articula los anhelos del resto? Pues yo creo que es lo segundo, así que la papeleta lleva la cara de Pablo» (2021: 102) y poco después afirma que ese gesto, al que él mismo dará soporte intelectual y estructura institucional (*Ibid.*: 103) será el que fundará el «caudillismo podemita» (*Ibid.*).

Pero, además de la apuesta por los liderazgos carismáticos, la actuación pública de sus figuras de referencia consolidó un espacio público masculinizado que ya existía previamente y que, se suponía, Podemos iba a renovar. Gran parte de la *performance* de los líderes de Podemos compartía elementos como: un discurso agresivo, un imaginario competitivo y antagonista de la política, un estilo confrontacional, comportamientos dignos de macho alfa, las apelaciones a la victoria, el énfasis en ganar y un *intelectualismo agresivo* (Caravantes, 2018; Kantola y Lombardo, 2019; Manganas, 2021). Este intelectualismo agresivo que sirve, entre otras cosas, para determinar quiénes tienen legitimidad para ocupar el espacio público y para reivindicar una forma de racionalidad intelectual muy masculina, se desplegó en Podemos (especialmente en el periodo 2014-2019) de varias maneras. En primer lugar, para definirse frente al enemigo externo, las élites o la casta. Sirvan como ejemplo los chistes que hacía Juan Carlos Monedero contra Rajoy durante la presentación del libro de Pablo Iglesias *Disputar la Democracia*, criticando su nivel intelectual (acusándolo de buscar conceptos en *Wikipedia* mientras

que ellos los dominan perfectamente o aclarando que «hegemonía» empieza con hache). En segundo lugar, para distinguirse dentro de los conflictos internos del propio partido, que, en ocasiones, se presentaban como los que enfrentaban a los «listos» (aquellos con capacidad intelectual y de análisis) con los «fontaneros» (aquellos más habituados a la guerra interna en los partidos) o los «serviles» (aquellos sin más voluntad que seguir a su líder para asegurarse posiciones internas). Por último, para definirse como partido. Podemos comenzó su andadura reivindicándose como representativo de aquella sociedad civil excluida de la política, de la ciudadanía que se había llevado la peor parte de la gestión política reciente (estoy simplificando mucho estas demandas de representación) para pasar a convertirse en el partido que agrupaba a «lo mejor de la sociedad civil». Ya no se trataba tanto de agrupar su diversidad, sino de dar espacio a las personas más capaces.

Para ver cómo este tipo de prácticas en la política de partidos se refuerzan o cuestionan determinadas formas de masculinidad, Manganas (2021) presenta una hipótesis interesante al afirmar que, pese a estar destinadas a electorados muy diferentes y a apelar a imaginarios antagónicos, las *performances* de masculinidad de Abascal o Iglesias comparten su inclusión dentro de un margen muy estrecho de *masculinidades aceptables* (entendiendo de este modo aquellas que pueden tener presencia en el espacio público, es decir, aquellas que son reconocibles, legibles y legítimas). Estas masculinidades comparten la apelación «a su heterosexualidad y a otros valores tradicionales como la virilidad, la fuerza,

el poder y la dureza» (2021: 4). Esta hipótesis es interesante, pero parece más si la llevamos un poco más allá de la dualidad Iglesias vs. Abascal. Lo que Podemos generó no es una ampliación de estas masculinidades aceptables, es decir, no dio pie a otras prácticas masculinas que desplegasen otros imaginarios sobre cómo y quién puede hacer política, sino que amplió quienes pueden participar de una determinada manera de presentar la masculinidad posible ya existente, esas *masculinidades aceptables* y, también, previsibles. Pongamos un ejemplo de una escena concreta para ilustrar qué significa esta ampliación: en un debate en el Congreso de los Diputados, Abascal afeó a Pablo Echenique que no estuviera presente para escuchar sus argumentos. Echenique, después de señalar que se había apartado momentáneamente para que le cambiarán la mascarilla cerró su intervención afirmando «yo a los matones les sostengo la mirada». Esta frase de Echenique no hace sino legitimar la idea de un espacio público abierto solo a una determinada forma de conflictividad, de confrontación agresiva, de macarreo cutre, de actitudes de virilidad masculina, en definitiva, de bandas que se sostienen la mirada y que hacen de esa acción aquello que construye su presencia como legítima y legible. Lo que Echenique reivindica con esta frase es su inclusión en el marco de la masculinidad hegemónica en el espacio de la «política», no la posibilidad de que existan otras masculinidades que cambien ese espacio y lo hagan más inclusivo, plural y, por ende, democrático.

La acción de los representantes de Podemos reafirmó la estrechez del espacio público de la política de partidos

(especialmente a nivel nacional) consolidando las formas de masculinización de la política, especialmente las referidas a dos cuestiones: el tipo de sujeto que ocupa la arena legislativa y el carácter de las discusiones políticas. Se trata de dos características que podemos denominar *invulnerabilidad* en el primer caso e *impenetrabilidad* en el segundo. Con respecto a la primera, es indudable que Podemos aumentó la diversidad de perfiles que tenían acceso a la representación institucional. Pero si atendemos al tipo de *performance* de aquellos más relevantes, en consonancia con lo que veíamos anteriormente sobre la ampliación de la diversidad de actores que replican formas de la masculinidad aceptable, la actividad de Podemos no hace sino consolidar la presencia de un sujeto político aferrado al ideal masculino de la *fantasía de la invulnerabilidad*[11].

Para poder comenzar a definir qué es dicha fantasía vinculada a la *performance* política, vamos a prestar atención, especialmente, al trabajo de Erinn Gilson, que entiende la vulnerabilidad no únicamente como la posibilidad de sufrir un daño, como una cualidad eminentemente negativa, sino como «la apertura a verse afectado y a afectar de manera positiva y negativa al mismo tiempo» (2011: 310). Como señala la propia Gilson, esta concepción nos permite pensar en algo compartido que no pertenece únicamente a determinados grupos de población (lo que habitualmente se entiende por «grupos vulnerables» en la

11 La *fantasía de invulnerabilidad* contiene más elementos de los que se van a mostrar en este capítulo. Haremos una descripción más detallada en el capítulo 3 dedicado a los cuidados.

sociedad) o que se da en momentos específicos de nuestra vida (por ejemplo, al enfermar), sino que es una condición compartida por toda la población aunque se experimenta de manera diferente. La segunda cuestión que Gilson plantea es la naturaleza ambivalente de la vulnerabilidad, que contiene elementos que pueden considerarse positivos o negativos. Lo relevante del planteamiento de Gilson a la hora de pensar en política es que reivindicar la vulnerabilidad implica pensarla en términos de potencia, no solo como un límite, sino como algo que tiene capacidad de generar nuevas posibilidades. Como ella misma señala:

> De esta forma, podemos entender la vulnerabilidad como un término más general que abarca concepciones de pasividad, afectividad, apertura al cambio, desposesión y exposición, que son las bases para determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad, el lenguaje y la sociabilidad. Tomada de esta manera, como un estado fundamental, la vulnerabilidad implica un potencial que hace posible otras condiciones. Ser vulnerables hace posible que suframos, que padezcamos diferentes formas de violencia y daño, pero también hace posible que nos enamoremos, que aprendamos, que obtengamos placer y confort en compañía de otras personas y a experimentar la simultaneidad de esos sentimientos (*Ibid.*: 310)

Si partimos de esta concepción, la fantasía de la invulnerabilidad tiene dos implicaciones (Gilson, 2011). La primera es negar todo su potencial. La vulnerabilidad es

únicamente una cualidad negativa que implica debilidad y que, por lo tanto, tiene que ser rechazada, porque en la esfera política parece que «la debilidad, lejos de una oportunidad, se considera el mayor de los pecados» (García Puig, 2023: 237). Ser un político vulnerable implica «no mirar a los ojos a los matones». Entiendo que esa actitud débil se traduce en la incapacidad de representar los intereses de alguien, de un «pueblo». Supone también no reconocer la validez del discurso del otro, la posibilidad de aceptar parte de sus razones, o que nuestras figuras políticas de referencia nieguen cualquier posibilidad de equivocarse o aprender del antagonista. La segunda implicación es que la vulnerabilidad deja de ser una condición compartida. Hemos visto cómo para representar a la generalidad el sujeto político debía de estar desvinculado de aquellas cuestiones que condicionasen su capacidad de universalizar su pensamiento o que debía de ser rápido, decidido y vigoroso para poder hacer política. Esta fantasía implica que, además, sus posibilidades de convertirse en un sujeto político legitimado, tienen que ver con ser invulnerable; las personas vulnerables son las otras y ellas necesitan de sujetos invulnerables para representar sus intereses.

Un político invulnerable es aquel que lo tiene todo bajo control, con confianza absoluta, es competitivo, agresivo pero contenido (en el sentido de que tiene un manejo perfecto de las emociones), exitoso, fuerte e independiente (Seidler, 1991; Gilson, 2011) y ese es el mismo perfil que, salvo contadas excepciones, se consolidó con Podemos. A ese político ideal, García Puig añadía que «la buena política es

la de la razón, la que destierra el sentimiento y aquí todos parecemos saberlo» (2023: 60). Pareciera que la única posibilidad de hacer política es ser invulnerable. Evidentemente esto es una característica general de las instituciones políticas que se han desarrollado bajo los paradigmas masculinos, patriarcales, coloniales y capitalistas. Podemos, pese a ampliar como hemos señalado, los sujetos que podían acceder a la representación institucional, contribuye al mantenimiento de este paradigma de dos formas: *a*) a través de la apelación pragmática: el campo político (entiendo como tal el de la política de partidos) está configurado de una determinada manera, para poder ganar en ese terreno (o al menos sobrevivir) hay que aceptar determinadas reglas del juego, en definitiva, no se puede abandonar este tipo de práctica y; *b*) mediante la reproducción, si esta es la única opción posible, lo que se pone en valor son precisamente a las figuras políticas que refuerzan este tipo de *performance* como el único que se puede desarrollar.

Esta lógica solo tiene fracturas «personales» en las que, como diría el propio Iglesias en la intervención que aparece al inicio de este capítulo, se valoran «otras formas de comportarse». El ejemplo más claro lo tenemos en la intervención parlamentaria de Alberto Rodríguez (Unidas Podemos) en el Congreso en diciembre de 2018 cuando se despide del diputado del Partido Popular Alfonso Candón y le dice: «Lo vamos a echar de menos. Y voy a decirle algo que creo que es las cosas más bonitas que se le pueden decir a alguien. Es usted buena persona y le pone calidez humana a este sitio». Este gesto,

que es reconfortante en sí, no hay que quitarle ese valor, ilustra una posibilidad de relación que es más personal que institucional, que es una rareza en un lugar donde las posibilidades de encuentro y afección son escasas.

En los últimos años estamos asistiendo a diferentes dimisiones en el campo de la política española que ilustran claramente qué sucede con la invulnerabilidad como condición para la política. Vamos a detenernos momentáneamente en cómo presentaron su dimisión dos de las figuras que, aunque de partidos pertenecientes a diferentes lados del espectro político español, estaban llamados a cambiar la política nacional: Pablo Iglesias y Albert Rivera. El primero, presentó su dimisión tras la noche de las elecciones autonómicas de la Comunidad de Madrid de 2021, donde Podemos obtuvo un resultado electoral mucho menor del esperado, especialmente tras la salida de Iglesias del Gobierno nacional para presentarse como candidato en Madrid. Iglesias declaró que dimitía y dejaba la política institucional y la política de partidos. Decía:

> Creo que no contribuyo a sumar, creo que no soy una figura política que pueda contribuir a que en los próximos años nuestra fuerza política consolide su peso institucional [...]. Que te hayan convertido en un chivo expiatorio hace que tu papel en tu organización, tu papel para mejorar la democracia en tu país se vea enormemente limitado [...] uno tiene que tomar decisiones y las tiene que tomar sin contemplaciones [...]. Yo no voy a ser un tapón para una renovación de liderazgos que se tiene que producir en nuestra fuerza po-

lítica [...]. Creo que en estos siete años, pocos se podían imaginar las cosas que hemos conseguido, tanto en términos de resultados electorales como en términos de transformaciones institucionales. Estoy enormemente orgulloso de haber liderado un proyecto político que cambió la historia de nuestro país [...]. Me siento muy orgulloso de haber sido útil a mi formación política y a mi país durante estos años [...] pero cuando uno deja de ser útil, tiene que saber retirarse.

Albert Rivera dimitió tras la debacle electoral de Ciudadanos en las elecciones generales de 2019, señalando:

dimito como presidente de Ciudadanos, para que este proyecto, precisamente, en un congreso extraordinario, elija futuro y el rumbo de este proyecto [...] cuando hay éxitos en un proyecto colectivo, los líderes tenemos que saber que los éxitos son de todos, pero los líderes también saben y sabemos que los malos resultados son del líder [...] dejar paso a otro diputado, que esté al 120% como yo he estado estos cuatro años [...] lo que pienso sobre la vida y sobre la política permitidme que me dedique y sirva a aquellos que más quiero, que me dedique a mi familia. Os dije que quería ser el presidente de las familias y está claro que no lo voy a ser, pero sí que voy a ser, por lo menos, mejor padre, mejor hijo, mejor amigo, que creo que es lo que se merecen.

En ambos casos dimiten por la asociación a una lógica de éxito muy particular. Uno porque no pudo convertirse

en la fuerza más relevante del campo progresista, de hecho su partido queda como el de menor representación en la asamblea madrileña; el otro porque no pudo evitar la caída de su partido, que se había convertido en una de las fuerzas políticas más importantes del país. Seguramente sea Rivera quien ofrece, después de dar cuenta de sus logros al frente de Ciudadanos, la lectura más descarnada de este paradigma y de su asociación con las formas de liderazgo carismático: «cuando hay éxitos en un proyecto colectivo, los líderes tenemos que saber que los éxitos son de todos, pero los líderes también saben y sabemos que los malos resultados son del líder». Rivera nos muestra la solidez del líder, que es capaz de asumir la derrota de un proyecto como algo meramente personal. Ya hemos hecho referencia varias veces a la figura del héroe como una figura arquetípica de los modos masculinos de hacer política, como una narrativa específica de sacrificio, aquí la tenemos otra vez y está claro que solo alguien que fantasea con la invulnerabilidad puede sostener esa presión.

La dimisión, en estos casos, tiene que ver con causas externas. En este caso Iglesias es el más claro al afirmar que ya no suma porque se ha convertido en un chivo expiatorio. Esta situación le lleva a tomar decisiones «sin contemplaciones». Es decir, las razones de abandonar el compromiso heroico y decidido por la política de partidos están básicamente fuera. No tienen que ver con el sujeto en sí, que además demuestra claramente su solidez, su valentía y coherencia a la hora de asumir la derrota. Hay dos cosas más que llaman la atención. La primera

es que ambos líderes afirmen que ahora el partido se podrá renovar sin el impedimento de su presencia. La segunda es su concepción de utilidad. En ambos casos solo se puede ser útil como líder, como representantes de fuerzas políticas mayoritarias o de gobierno, el resto de formas de estar son fracasos. Hay una última cuestión que merece la pena destacar, esta idea de Rivera de que ahora podrá ser «buen padre, marido, amigo...», y que señala claramente la incompatibilidad de la política en determinadas posiciones con otras dimensiones de la vida.

Frente a estas dos dimisiones, recientemente hemos asistido a otras que, protagonizadas por mujeres (especialmente Dolores Delgado y Adriana Lastra), representan ejemplos muy diferentes que ilustran qué futuro le espera a las personas vulnerables en estas instituciones. Cuando han pasado 30 años desde que Zoe Leonard retratase los inviables de la política masculinizada, Dolores Delgado es seguramente quien ha planteado la idea que mejor ilustra el inviable en la política española más de diez años después de las discusiones sobre su posible renovación que abrió el 15M: «el cuerpo roto». Este cuerpo roto representa todo aquello que no tiene espacio en las instituciones públicas de alto nivel: la fragilidad, los problemas de salud, la dependencia, la necesidad de cuidados (propios y ajenos) la imposibilidad de tener todo bajo control. Ana Requena ha señalado claramente a qué tipo de mandato no pueden responder esos cuerpos rotos: «corre, rápido, corre, sigue, no te bajes, demuestra que puedes más» (2022). Adriana Lastra también ha dimitido por problemas de salud, por un embarazo de riesgo que no le permitía asumir las

cargas de su trabajo en política. Partiendo de su caso y del de otras mujeres en política (desde Carmen Chacón a Irene Montero), Belén Remacha establecía un hilo relevante entre aquellos ejemplos de mujeres que eran capaces de renunciar a las necesidades de cuidado para garantizar su presencia en las instituciones y aquellas cuya salud o sus posibilidades de cuidar(se) se habían visto afectadas por su trabajo o que habían tenido que renunciar a la política. Remacha presentaba dos conclusiones interesantes a partir de esta comparación, por un lado que la escena política española «parece así incompatible con el cuidado de la vida y la salud, especialmente de las mujeres, especialmente de aquellas que deciden ser madres, o de aquellas sobre las que recaen los cuidados; por otro lado, que en la construcción de referentes, también necesitamos otros, necesitamos ver que una mujer, una líder, un trabajador, tiene derecho a parar y poder volver» (2022).

Añadiría que incluso sería interesante que se pusiera en valor el tipo de aprendizaje que suponen esos periodos de parón, esas interrupciones de una carrera que no tiene que ser lineal. Que la posibilidad de volver esté abierta fuera de la necesidad de volver como aparentes héroes, como aquella campaña sobre el retorno de Iglesias tras su permiso de paternidad (que él mismo se encargó de criticar) o, aún más heroico si cabe, cuando Pedro Sánchez volvió a ser líder del PSOE después de recorrer España en moto para refundar el socialismo.

Hay dos concepciones de fracaso en estas dimisiones. La segunda se refiere a la política como un espacio que

excluye la vulnerabilidad; la primera nos muestra más claramente cómo el fracaso ilustra y refuerza los patrones de éxito. Hay un elemento relevante en la primera que me gustaría destacar, para poder contraponerlo a la concepción del fracaso *queer* que defiende Halberstam (2018). Iglesias y, especialmente, Rivera convierten el fracaso en una narrativa individual, que refuerza, como hemos señalado, la figura del héroe masculino, el fracaso les corresponde, como les corresponde el éxito. Su fracaso no abre la puerta a ninguna otra posibilidad, es un cierre. Sin embargo, Halberstam señala que el fracaso «ama la compañía» (2018: 131) es decir, que para pensar en cómo los fracasos permiten imaginar nuevos modos de vida, en este caso nuevos modos de hacer política, es necesario leerlos desde su dimensión colectiva, desde su capacidad para desviar «los indicadores habituales del logro y la satisfacción» (*Ibid.*: 195), entenderlos no como cierre, sino como una posibilidad para pensar otras instituciones que la masculinización de la política inhabilita.

Hemos visto ya cómo la fantasía de la invulnerabilidad determina las posibilidades de participar en política y hace que lo vulnerable carezca de lugar. Pero, como señalábamos previamente, esta fantasía se traslada también al tipo de discusiones que se dan en la esfera pública. En este caso, si volvemos a Gilson (2011: 313), lo que opera es la invulnerabilidad como cierre, como imposibilidad de afección, como impenetrabilidad. Esta impenetrabilidad se manifiesta dentro de la lógica confrontacional que hace que el espacio público (por ejemplo el Congreso) no tenga más sentido que el de expresar cuestiones

preexistentes, que no genere nada nuevo a partir de la interacción de actores. En la arena parlamentaria, salvo las negociaciones entre partidos, ya se sabe siempre de antemano qué va a suceder, no hay espacio para la incertidumbre. Podemos asistir a intervenciones mejores (las menos) o peores (la gran mayoría) pero el impacto de las mismas en lo que sucede es escaso. No hay espacio para el cambio de opiniones, no hay para el reconocimiento de las aportaciones (si aparece es casual y extraordinario). El único objeto de gran parte de estas intervenciones tiene que ver con su impacto en la opinión pública, pero nunca son relevantes a la hora de saber qué es lo que va a pasar respecto a las votaciones. Es cierto que esta es una dinámica que ya existía antes de Podemos, pero que Podemos ha reforzado.

Este tipo de esfera pública nada deliberativa, ilustra claramente cómo la pretensión de estabilidad masculina en política implica que nada puede pasar que sea fruto del encuentro, que no hay espacio para la sorpresa, que hay un cierre claro de lo posible y lo viable en escena. Lo que tenemos es no solo sujetos invulnerables, también impenetrables, porque no hay ninguna posibilidad de que las opiniones de quienes están del otro lado puedan afectarles. Lo que sucede con el populismo es que acerba alguna de estas dinámicas, especialmente por su carácter de política de frontera, que pese a ser transversal, genera fronteras muy relevantes entre *nosotros* y *ellos* o entre la lógica de amigo/enemigo, algo que produce una cultura política confrontacional (Cohen, 2019). Por lo tanto el populismo, en su manejo de la diferencia, no puede hacer

de la democracia «un proceso en el que diferentes ciudadanos y ciudadanas se encuentran y deliberan en el espacio público para identificar problemas y tomar decisiones justas» (Emejulu, 2011: 145).

La política de frontera, de hecho, puede trasladarse a dinámicas internas de las organizaciones. Esta oposición entre «nosotros» y «ellos» implica una necesidad de consolidar el nosotros que puede llevar a que determinadas demandas no sean consideradas o tengan una posición bastante subalterna. Investigaciones como las de Emejulu (2011) mostraban cómo las demandas feministas eran las que se suprimían con el objetivo de preservar la solidaridad entre actores o la capacidad de movilización transversal del populismo. Algo así podíamos identificar en los orígenes de Podemos cuando existían polémicas internas sobre si pronunciarse o no en torno al derecho al aborto. Pero, como hemos señalado anteriormente, Podemos sí representa un ejemplo relevante a la hora de trasladar movilizaciones y propuestas feministas a la arena pública (no sin dificultad y sin un trabajo constante y considerable de quienes tenían que defenderlas a nivel interno), y muchas de ellas tuvieron un impacto relevante en la esfera mediática, como ocurrió con los permisos de paternidad iguales y no transferibles en las elecciones nacionales del 2015. Posteriormente, tanto Unidas Podemos, como sus candidaturas locales o Más Madrid/Más País, han hecho del feminismo una de sus señas de identidad más relevantes.

Una de las cuestiones que caracterizó la «nueva política» protagonizada por Podemos fue la centralidad del

partido como institución en torno a la que gravitaban las opciones políticas. Durante sus años más hegemónicos, se consolidó un discurso en el que lo único importante en política era ganar elecciones (como narrativa de éxito) y que dicho éxito tenía una plataforma central que era el partido, pero todo se centralizaba en el partido, mientras que el resto de los espacios quedaban subordinados a dicha autoridad. Este tipo de centralidad de la victoria electoral tiene mucho que ver con que las elecciones son el momento en el que el vínculo entre el líder (que suele es un hombre) y el «pueblo» se visibiliza de manera más evidente (Rosanvallon, 2020).

Con respecto a la centralidad del partido, hace algunos años, en un debate entre Cornelius Castoriadis y Chantal Mouffe (dos de las personas que desde perspectivas diferentes más han pensado la idea de la democracia radical), el primero le preguntaba a la segunda qué tipo de innovación a nivel democrático estaban planteando, si tenían alguna propuesta de democracia directa o similar. Mouffe ya presentaba claramente en este debate que la apuesta populista que ella defendía no tenía ambiciones democratizadoras más allá del partido, que no pensaba ni en democratizar estos ni en generar nuevas arenas de relación Estado-sociedad. El centro de su apuesta eran los liderazgos y los partidos políticos (más como representantes de diferentes concepciones del interés general que como representantes de intereses particulares) (M.A.U.S.S, 2009). Algunas décadas después, esta apuesta se ha consolidado, ya sea cuando los partidos populistas están en el Gobierno, como cuando están

en la oposición (evidentemente con las diferencias ideológicas existentes entre cada uno de ellos), pero lo cierto es que en la apuesta del populismo por simplificar la democracia no se responde a la crisis de los partidos políticos con una alternativa diferente a los mismos, salvo por la apuesta por ciertas formas de transversalidad y los liderazgos carismáticos. No existe ninguna apuesta por democratizar la democracia, por abordar el experimentalismo que forma parte del fundamento de las democracias, más allá de los usos de mecanismos de democracia directa más orientados a usos cesaristas de legitimación de liderazgos (Rosanvallon, 2020). Podemos ha sido un ejemplo claro de esta línea. Pese a la narrativa inicial, donde Iglesias hablaba de Podemos como un «método para la participación de la gente» la apuesta participativa tuvo poco recorrido y las apelaciones a los programas elaborados por la ciudadanía, la puesta en marcha de sistemas de rendición de cuentas o la promoción de iniciativas ciudadanas (como el Impulsa) desaparecieron con el paso de los años, permaneciendo solo algunas formas de consulta orientadas, como acabamos de señalar, a mejorar la legitimidad del grupo dirigente, más que a promover un debate real.

La traducción organizativa de la apuesta en Podemos derivó en la conocida máquina de guerra electoral, una estructura organizativa centralizada y muy lejana de prácticas que promovieran la democracia interna y la pluralidad. Es cierto que en ese tipo de apuesta, Podemos, a nivel nacional, no estuvo solo, algo similar sucedió con otras «plataformas» generadas en torno a liderazgos

carismáticos y no siempre masculinos (en el sentido de encarnados por hombres). El ejemplo perfecto es la escasísima institucionalización que desarrolló el proyecto de Manuela Carmena en Ahora Madrid, que le permitía generar un liderazgo sin contrapesos y donde su figura que aparentemente promovía otras formas de hacer política, lo que hacía era seguir consolidando un orden y mando desde ciertas jerarquías que, con la excusa de no querer crear partidos porque les alejan de la gente, simplemente hacían de la aparente informalidad un método de gobierno poco democrático.

Uno de los elementos más relevantes que nos encontramos en Podemos es que la democracia terminó convirtiéndose en una reivindicación de quienes saben que van a perder. Es decir, dentro de un contexto en el que la mayoría de las veces estaba claro quiénes se iban a hacer con la victoria en las diferentes elecciones que definían el modelo de partido, las opciones democratizadoras venían siempre de la mano de aquellas opciones que se sabían perdedoras. Pero es que dicha demanda no parecía tanto una apuesta decidida por desarrollar una institucionalidad y una cultura política más democrática, no sucedía así cuando quienes habían perdido anteriormente pasaban a ganar y repetían las prácticas antidemocráticas que antes habían criticado. Parecía más un intento de no sufrir un arrase político interno, de verse fuera del partido o de las responsabilidades dentro del mismo.

Existe un elemento de la crítica que Roth y Baird dirigen a los populismos de izquierda que me parece especialmente relevante, se trata de cómo utilizan dichos

populismos «el tiempo disponible» (2017) para promover determinados imaginarios o determinadas formas de hacer política. Estas dos autoras señalan que «la urgencia» se convierte en la excusa perfecta para «saltarse los elementos feminizadores», aquellos que podrían construir otra institucionalidad. Es decir, la famosa ventana de oportunidad política que desde Podemos se analizaba como el contexto que había hecho posible su aparición y que permitía imaginar una victoria electoral, era lo que impedía generar una organización más democrática. La rapidez, la urgencia, se convirtieron en los vectores temporales de edificación de un proyecto político que construyó, a partir de esos fundamentos, una organización extremadamente jerárquica y que privilegió un determinado tipo de participación. En definitiva, sentó las bases de la famosa «máquina de guerra electoral».

Pero, más allá del correr como forma de hacer política, esta «gestión del tiempo» como el marco de lo posible o lo imposible se ha ido construyendo. El tiempo disponible ha sido la excusa perfecta para delimitar el terreno de lo posible, de aquello que se puede hacer o no hacer y que, salvo algunas excepciones, siempre ha servido para consolidar los liderazgos existentes o esas formas de participación que anteriormente hemos señalado. La falta de tiempo ha sido siempre la razón para no promover nuevos liderazgos o generar procesos más deliberativos o inclusivos. Pero, del mismo modo que existía una utópica linealidad en las biografías masculinas de ir ocupando cargos hasta ser verdaderos líderes, lo mismo sucedía con estas cuestiones, siempre

existía la posibilidad de un futuro en el que todos esos debates pudieran darse, cuando «hubiera tiempo».

En Podemos se generó una organización y una cultura política extremadamente masculinizada y desde ahí se determinó cuál era el terreno de lo posible que, en definitiva (y bajo el paraguas del aparente pragmatismo), estaba destinado a cerrar las posibilidades de reinvención institucional. La rapidez era la mejor excusa para responder a ese objetivo que, ya hemos señalado anteriormente, tienen los proyectos de la masculinidad: la estabilidad como cierre.

Este cierre se convirtió en un reflejo de cómo aquella máquina de guerra electoral que parecía más una cinta de correr, generó determinadas culturas internas poco proclives a promover y defender la pluralidad. El cierre a la pluralidad es, en definitiva, una manera de garantizar la invulnerabilidad. Recuerdo mucho algunas reuniones, especialmente en momentos de disputas internas, en las que se empezaba señalando el carácter casi militar de la disciplina que se pretendía garantizar. Las referencias a la traición o similares, las apelaciones a la obediencia jerárquica entendida como responsabilidad incuestionable, eran bastante habituales. Este tipo de lógica recuerda al análisis de hace Bonino sobre los mandatos de la masculinidad al que hemos hecho referencia anteriormente y en el que se señala que una de las formas en las que se despliega la masculinidad normativa es en la apelación a la obediencia, al respeto a la autoridad, más allá de la narrativa del heroísmo y la osadía (2000). Podemos, más allá de ser un lugar de aprendizaje y desarrollo de nuevas

prácticas democráticas, resultaba (como la mayoría de los partidos políticos) una escuela de autoridad, como son muchos referentes masculinos (Seidler, 2007) donde frente a valores como fraternidad o el apoyo mutuo primaban más los de la autoridad, la jerarquía y el fetichismo del liderazgo, que Seidler señalaba hace años como característicos del estilo político de las organizaciones masculinizadas (1991).

Junto a la idea de la democracia como un asunto de perdedores, el cierre organizacional de Podemos entendía la crítica y la pluralidad como una amenaza, no como una posibilidad de transformación. Este cierre llevaba a la promoción de liderazgos que, aunque pudieran ser rivales en el futuro, garantizaban una determinada forma de estabilidad que ya ha sido analizada por los estudios de la homosocialidad. Encontramos que una respuesta característica de las instituciones masculinizadas a la incertidumbre tiene que ver con promover cierta semejanza, ya que eso permite prever los comportamientos que los demás van a realizar (Hermelin, Hinchcliffe y Stenbacka, 2017). En general se parte de una premisa muy específica: es más sencillo confiar en aquellos en los que podemos predecir los comportamientos porque se parecen a nosotros, porque son nuestro reflejo (Bjarnegård y Kenny, 2016). En este caso vemos cómo se reproducen formas de liderazgo que no solo garantizan la «estabilidad como legibilidad» de las posibilidades de acción, sino que también estabilizan porque generan un marco específico de cómo se puede liderar una organización.

¿Quién se ha dejado la puerta abierta?

Hay dos momentos de la historia reciente de la política de nuestro país a los que me gustaría hacer mención ya que presentan dos extremos muy claros sobre qué es esto de la masculinización de la política y, lo que es más importante, cómo hay momentos en los que se presenta como transformable. El primero de ellos es la moción de censura al Gobierno de Mariano Rajoy y el segundo es la investidura favorable a Pedro Sánchez en 2020.

Aquella moción de censura fue relevante por ser la primera que triunfaba a nivel nacional, también porque parecía inaugurar un nuevo ciclo en la política española que después se confirmaría con la elección de Pedro Sánchez y la composición del primer Gobierno nacional de coalición en nuestra reciente democracia. Pero más allá de los debates o de las estrategias de aquellos días, me quiero centrar en dos momentos, ambas protagonizados por Rajoy: su foto saludando a los escaños del Congreso, a modo de despedida y las fotos y relatos de Rajoy pasando la tarde en un restaurante, mientras en el Parlamento (a escasos metros de dicho restaurante) se debatía el fin de su Gobierno.

Kimmel (2008) identifica, en el contexto norteamericano, tres estrategias características de la masculinidad: el autocontrol (sobre el cuerpo), la exclusión (de todo aquello que la masculinidad decreta como minoría o alteridad) y la huida (de todas aquellas cosas que la amenazan para buscar un refugio seguro que le permita reconocer y recuperar su esencia). Sin intentar trazar un paralelismo

con la historia de la masculinidad española, me interesa detenerme en la tercera estrategia: la huida. Porque es, precisamente eso, lo que Mariano Rajoy hace aquella tarde, huir para establecer otra relación con lo que iba a ser su derrota política, huir para restablecer de algún modo una masculinidad perdida.

En un primer momento podríamos interpretar el gesto de Rajoy saliendo del Congreso en mitad del debate de la moción como una respuesta clara al mandato de la masculinidad de «mandarlos al infierno», un gesto de desprecio hacia el resto que consolida cierto individualismo agresivo. Pero resulta más interesante si la entendemos como una manera de enfrentar un evento concreto (la derrota) no como la historia de un perdedor que no quiere saber nada, como alguien que no puede aceptar una derrota, sino como una gestión del tiempo y el fracaso de forma que restituyen la agencia y la capacidad de un sujeto masculino más allá de las arenas colectivas. Una capacidad que, en cierto sentido, refleja el proyecto masculino sobre esos espacios de discusión pública.

En un momento en el que su derrota política está clara, en el que hay voces que señalan la posibilidad de que dimita para dar un vuelco a la situación, Rajoy (que tenía como costumbre dejar que el tiempo pasase a ver si las cosas se solucionaban) decide controlar el tiempo de otra manera. Su huida le permite determinar cuándo se ha terminado lo relevante, a partir de qué momento el debate deja de ser importante (con la merecida excepción del inolvidable gesto de Soraya Sáenz de Santamaría dejando su bolso en el escaño del presidente ausente). Su gesto

ante el fracaso, en este caso, lejos de ponerle en cuestión, lo consolida como ese sujeto independiente que puede ponerse por encima de la arena pública que está discutiendo sobre el futuro de su Gobierno. Rajoy se va saludando, no sale por ninguna puerta de atrás, todo el mundo sabe que no está y ese es el gesto relevante en aquel debate: el de un hombre que tiene la posibilidad de irse. Se habla mucho del poder que gana alguien que consigue entrar en el Congreso, pero deberíamos de hablar también del poder que atesora alguien que decide cuándo se va.

Comparemos este momento con la reciente salida de Pablo Casado. Después de un discurso de despedida, sale rápidamente tras la respuesta de Sánchez, en un gesto algo sorprendente por su rapidez. Sale rápido y más rápido aún salen Beltrán, Montesinos y Terol para acompañarle. Hace poco hemos hablado que correr era de valientes, de militantes modelo, pero también «es de cobardes». Son salidas muy diferentes, uno sale como derrotado y con personas que le apoyan que salen tras él (Casado) el otro (Rajoy) sale tranquilamente, no hay derrota en cómo se comporta.

Tras su salida, Rajoy pasa las siguientes horas en un restaurante. Más allá de las muchas informaciones sobre quiénes estaban con él y qué comió, es importante cómo aquella sala de restaurante se convierte en una especie de búnker. En diferentes entrevistas, el personal del restaurante destacaba que no podían hacerle llegar mensajes de fuera. El propio Rajoy contaba que no había muy buena cobertura, así que tampoco recibía mensajes de teléfono.

En definitiva, y aunque parezca imposible, podía estar sin enterarse de nada de lo que sucedía en el debate parlamentario. La huida de Rajoy es también la constitución de un espacio impenetrable. Esto le permite mantener una de las claves de la masculinización de la política: la impenetrabilidad de quienes la ejercen y, especialmente, de las instituciones en las que se desarrolla. Rajoy simplemente traslada ese límite, ese cierre, y al sacarlo de la institución donde está instaurado, lo hace más relevante.

Dos son las temporalidades que Rajoy conforma este día: *a*) la del sujeto que decide realmente cuándo se acaba todo y que carece de vínculos que le impidan tomar decisiones y; *b*) la que, ante la quiebra del fracaso, ante esa vulnerabilidad, crea una nueva ilusión de impenetrabilidad que refuerza el tipo de político que se debería ser, que reconstruye en otro lugar la institucionalidad a la que se aspira.

Algún tiempo después, tras los intentos fallidos de impulsar un Gobierno de coalición entre PSOE y Unidas Podemos y una nueva convocatoria electoral, llega el día de la segunda votación de investidura de Pedro Sánchez. Una de las primeras cuestiones a destacar es que más allá de los liderazgos clásicos en sus partidos, los focos se orientan a la figura de Aina Vidal, diputada por el grupo de En Comú Podem. Su relevancia deriva de que no ha podido asistir a la primera votación y, ante una segunda votación que se prevé muy ajustada, su voto es fundamental. Aina Vidal comunica que no ha podido asistir a la primera votación porque padece un cáncer muy agresivo y que hará todo

lo posible por estar presente en la segunda. La manera en la que se trata esta incertidumbre sobre si podrá o no asistir supone que un cuerpo vulnerable, alguien que estaría lejos del ideal del sujeto de la masculinización de la política, aparece como determinante para el resultado de la votación más importante de una legislatura, la que otorga la posibilidad de formar Gobierno.

Aina Vidal finalmente asiste al Congreso ese día y Pedro Sánchez gana la votación de investidura, dando lugar al primer Gobierno de coalición del país. Lo importante es lo que sucede a partir de ese momento. Por un lado, el nuevo presidente del Gobierno recibe las felicitaciones de los miembros de su grupo, pero con una disposición algo particular. Como en la escena de una recepción de palacio, Sánchez espera al final de la escalera y, uno tras otro, los diputados le felicitan (da la impresión de que caen al vacío al girar las escaleras como en una escena de dibujos animados). Hay un protocolo claro que ilustra claramente que es la victoria de una persona (por mucho que Rivera dijera aquello de que los éxitos no son del líder). Al otro lado, todo es bastante diferente. Pablo Iglesias y Pablo Echenique se abrazan y lloran. Acto seguido, Iglesias recoge un ramo de flores y sube las escaleras para entregárselo a Aina Vidal, que también llora. Se llora mucho y se celebra mucho. También hay cosas preparadas, pero no revelan lo mismo que cuando los diputados del PSOE bajan uno a uno para felicitar al presidente, el sentido de la coreografía es muy diferente, aquí no es un cierre, ilustra una posibilidad. Después de las flores, diputados y diputadas de UP

cantan y se abrazan en las gradas del Congreso de los Diputados mientras les hacen fotos. Es una fiesta.

¿Por qué es importante esa imagen para pensar sobre la desmasculinización de la política? ¿Por qué enfrentarla a las de Mariano Rajoy el día de la moción de censura? ¿Qué oposición generan respecto al sujeto impenetrable? En primer lugar, las lágrimas de Vidal, Iglesias, Echenique (y del resto de integrantes de su grupo) no son solo las del cansancio o las de la felicidad. Representan la posibilidad de una política que se deja afectar, de un sujeto que se deja penetrar, que es vulnerable, frágil y sabe que no hay posibilidad de sobrevivir dentro del paradigma de la independencia masculina. No se trata tanto de pensar que la política en este momento deja de ser un espacio de conflicto, nadie está negando eso. Simplemente, participar de esa arena conflictiva ya no está sujeto a límites tan claros de exclusión de determinados tiempos y sujetos.

En segundo lugar, porque no solo hay un sujeto que es frágil, también hay un espacio que se deja penetrar, que ya no es tan seguro ni homogéneo. Hay cierta sensación de pérdida de control y eso supone un fracaso para las «virtudes» de un político. Es este tipo de fracaso el que dibuja posibilidades generativas para la política, el que presenta las virtudes de la vulnerabilidad como una relación diferente. Aquella fiesta efímera es precisamente un momento en el que se dibujan posibilidades de otra política en un espacio donde una minoría había perpetuado el monopolio del espacio público. En esa escena podemos imaginar el afuera. No nos resulta difícil pensar que en las calles que rodean al Congreso hay una fiesta, que la felicidad

perfora la rigidez de esa puerta que solo se abre cuando pasa el rey. Durante un momento, podemos hacernos a la idea de un espacio más poroso, con puertas que se han perforado, de forma que se abre una interacción diferente, no solo referida a quién puede entrar, sino también de la relación con el exterior de un espacio que ya no es más impenetrable.

Esteban Muñoz (1999) analiza algunas *performances queer* mediante el concepto de «construir mundos» (*world-making*). Este concepto se refiere a «las formas en las que las *performances* –tanto aquellas teatrales como aquellas referidas a los rituales cotidianos– tienen la habilidad de establecer perspectivas alternativas del mundo» (*Ibid.*: 195). Se trata de intervenciones que nos trasladan a un lugar «donde la transformación y la política son imaginables [...] que proveen un asalto a la visión hegemónica del mundo que sostiene la esfera pública dominante» (*Ibid.*: 196). Mientras que la acción de Rajoy confirmaba, trasladando a ciertos extremos, la masculinización de la política, la manera de ocupar el Congreso por parte de Unidas Podemos tras la votación de investidura nos ofrecía la posibilidad de pensar la política de otra manera. Era una fiesta con la posibilidad de construir mundos. Sin embargo, y volviendo a Esteban Muñoz, estas *performances* pueden tener límites muy evidentes para los sujetos minoritarios, que era en cierto sentido lo que Unidas Podemos representaba en ese momento. Puede ser que la única posibilidad sea la de realizar ese tipo de *performances*, limitándolas a un presente sin capacidad de proyectarse en el futuro. Desgraciadamente, el tiempo que ha seguido a aquella

investidura parece confirmar que aquella apertura a otra manera de entender la política, más allá de algunas de las medidas implementadas por el Gobierno de coalición, se quedó en aquella celebración.

Guerra contra el covid-19 y masculinidad de Estado

Sin lugar a dudas, uno de los retos más relevantes, sino el que más, al que se ha tenido que enfrentar el Gobierno de coalición en España, es el de la crisis provocada por la pandemia del covid-19. Una gestión de la crisis que nos permite acercarnos a cómo las masculinidades están presentes en las arenas de gobierno más allá de los partidos políticos a través de las «masculinidades de Estado», que Ekşi define como «aquellas masculinidades que son construidas y practicadas por los funcionarios del Estado, como los policías, o a las múltiples masculinidades políticas que están integradas en la estructura y en la cultura de las instituciones estatales» (2019: 496). Vamos a ver, a través de algunos momentos de la primera etapa de la gestión de la pandemia, cómo dicha masculinidad de Estado está presente también en las formas en las que se implementa y debate la política pública y, especialmente, en las formas de interacción entre el Estado y la ciudadanía que habilita.

Durante el primer periodo de la crisis del covid-19 en España, antes de la proclamación del estado de alarma, la mayor parte de las informaciones relativas a la evolución de la situación eran responsabilidad de Fernando Simón,

director del Centro de Coordinación de Alertas y Emergencias Sanitarias. Pero con la instauración del estado de alarma, cambió dicha responsabilidad al Comité Técnico de Gestión del Coronavirus, compuesto por algunos ministerios y por autoridades como el jefe del Estado Mayor de la Defensa, el director operativo adjunto de la Policía Nacional, el director operativo adjunto de la Guardia Civil y la secretaria general de Transportes. A partir de las declaraciones de este grupo empezó a conformarse la idea de que el país estaba en «guerra contra el virus», una guerra que ilustró de manera clara cómo se desplegaba la masculinidad de Estado en este momento.

La primera de las razones es que la «guerra contra el virus» tuvo un conjunto de consecuencias a la hora de ordenar las prioridades: *a*) en un contexto de «guerra» la autoridad de la *expertise* y del mando se vio reforzada, asumiendo como necesaria una delegación de funciones y responsabilidades en expertos, políticos y militares; *b*) se reordenó el conjunto de prioridades, priorizando el orden ciudadano (con las informaciones diarias del número de detenciones, multas o sanciones); *c*) la guerra hizo más sencillo aceptar algunas medidas de restricción de libertades y formas autoritarias de la política que podrían tener réplicas en el futuro; *d*) se movilizaron un conjunto de apelaciones al orgullo patriótico y a la heroicidad de los profesionales de los servicios públicos y; *e*) la última y no por ello más relevante, se conformó una alteridad/antagonismo claro con el virus que se extendía a la propia población.

Este tipo de narrativa movilizó un conjunto de aspectos que podemos identificar con los que la masculinidad

hegemónica asocia a sus prácticas: una idea de eficacia técnica autosuficiente y triunfante, la satanización/eliminación de la alteridad, el fomento de identidades autodefensivas, la belicosidad heroica como un recurso defensivo de lo propio y el respeto a la jerarquía. Podemos hablar, por lo tanto, de una masculinización de la gestión técnico/política de la pandemia. Una constatación que confirmamos si acudimos a como la literatura de políticas públicas define la *masculinidad técnica.* Kurian (2000) o Kronsell *et al.* (2020) la definen como un proceso de elaboración de políticas públicas marcadamente *top-down*, de carácter centralizado y de larga escala, donde la figura del experto (como fuente de conocimiento legítimo) es el garante del interés colectivo y del equilibrio entre intereses. Este tipo de «masculinidad» va a ser la que protagonice el cómo se van a elaborar las políticas de gestión de la pandemia desde el estado de alarma en adelante.

Como hemos visto anteriormente, la masculinización de la política implica un conjunto de cierres. En este caso, lo que nos encontramos fue un cierre de la esfera política, cada vez más reservada al «saber experto», profundizando en una división de tareas muy característica de nuestra política entre quienes saben y quienes no, siendo los primeros quienes tienen legitimidad para influir en las políticas públicas. Este proceso de limitación de los actores con lugar de enunciación legítimo es coherente con el planteamiento de Villacañas (2014) que, en su historia del poder político español, señala que, especialmente en los momentos en los que se han tenido que elaborar grandes acuerdos de convivencia (especialmente en los momentos

constitucionales), la actitud de dicho poder político ha sido de profunda desconfianza hacia la ciudadanía.

Pero el punto álgido de este proceso de masculinización de la gestión política fue el manifiesto «En salud, ustedes mandan pero no saben». Este manifiesto, lanzado por 55 sociedades médicas y dirigido a la clase política, contenía 10 criterios científicos sobre cómo se debería de gestionar la crisis desde la primacía del conocimiento científico-sanitario. Este texto consagra las posiciones de privilegio de los dirigentes políticos y de la élite científica a la hora de tomar decisiones. Lo hace insistiendo en dos elementos: sus posibilidades para actuar y el saber necesario para hacerlo. De estas dos cualidades, excluye al resto de la ciudadanía, reforzando la división de tareas que la masculinización de la gestión ya estaba planteando.

Uno de los elementos más relevantes de este manifiesto es la separación que establece entre ciencia y política, entre objetividad y conflicto con afirmaciones como:

> Estas sociedades científicas, que agrupan a más de 170 000 profesionales sanitarios, emiten un decálogo en el que insisten en cómo debe afrontarse la pandemia en España, siempre basándose en la mejor evidencia científica disponible, desligada por completo del continuo enfrentamiento político

o que «deben ser solo las autoridades sanitarias, "sin ninguna injerencia política", las que establezcan las prioridades de actuación con respecto a otras enfermedades». La idea de una verdad objetiva, alejada de la conflictividad

de la política es uno de los fundamentos de las aproximaciones epistocráticas a la democracia. Pero en su defensa de una verdad objetiva, alejada de la conflictividad, el manifiesto olvida la existencia de controversias dentro del campo científico-sanitario y olvida también las relaciones existentes entre saber, ciencia y poder (y política, por lo tanto) (Pestre, 2013).

Pero además de esto, el manifiesto supone importantes problemas en términos de reducción sobre quiénes pueden participar en la gestión política. En primer lugar, prima un conjunto de saberes (los científico-sanitarios) sobre otros que se convierten en irrelevantes para la gestión de la pandemia. Sin embargo, son precisamente esos otros saberes los que añaden complejidad, eficacia y capacidad de adaptación al territorio a las decisiones políticas. Son esos saberes los que ayudan a no generar problemas vinculados a la movilidad, a la economía, los que no generan nuevas pautas de exclusión social (Timmermann, 2020). La gestión de la pandemia, tal y cómo señalan determinadas corrientes de la epidemiología social o de la salud comunitaria, requiere de participación y de diversidad cognitiva (Segura, 2020), cuestiones que las sociedades científico sanitarias españolas no consideran relevantes. Pero este manifiesto aún iba más allá, considerando que la clase política tampoco es competente en el asunto, al menos para elaborar el marco general en el que se toman las decisiones.

Este clima de desconfianza no solo respecto a los saberes, también respecto a las actitudes de la ciudadanía, tuvo su reflejo en el comportamiento de ciudadanos y

ciudadanas. En un ambiente de guerra los antagonismos amigo-enemigo se diluyen también la relación con los/as otros/as. Durante la primera ola de la pandemia asistimos con cierta frecuencia a comportamientos de enfrentamiento y sanción entre la ciudadanía, insultos desde los balcones, personas expulsadas de sus pisos, amenazas al ir al puesto de trabajo, etcétera, unida a una cierta arbitrariedad de las fuerzas del orden (como los mensajes en redes sociales instando a denunciar «conductas insolidarias»).

Cierto es que a esta masculinización de la gestión (clima de guerra, elitismo, polarización) se contrapuso durante bastante tiempo una importante feminización de la solidaridad. Hablamos de feminización por dos cuestiones: *a*) la primera de ellas tiene que ver con la presencia mayoritaria de mujeres realizando determinados trabajos y; *b*) por la relevancia que han adquirido lógicas de cooperación y solidaridad vinculadas a la esfera de los cuidados. Pero lo que más nos interesa, respecto a la regresión democrática, es el desarrollo de iniciativas de innovación social comunitaria asociadas a la lógica de los cuidados y la cooperación. Un conjunto de iniciativas que podemos calificar de feminización de la supervivencia por la centralidad que la agenda de los cuidados. La supervivencia que se constituye «mediante la construcción de redes de solidaridad, de actividades mantenimiento y cuidado [...] permitiendo a estas actividades convertirse en un elemento de agencia política» (Majewska y Reed, 2019: 224). Este espíritu de cooperación, más allá de los aplausos en los balcones se trasladó a diferentes formas (Nel·lo, Blanco y Gomá: 2022): *a*) mediante la reconstrucción de

comunidades de proximidad que generaron formas de interacción más allá de la distancia y el confinamiento (las actividades realizadas en los balcones o las ayudas en las tareas de cuidado); *b*) el desarrollo de iniciativas comunitarias que respondían a la crisis social generada por la pandemia (especialmente los bancos de alimentos) o formas de movilización como las huelgas de alquiler propuestas por el Sindicato de Inquilinos y; *c*) las iniciativas de ciencia ciudadana que buscaban compartir recursos y saberes técnico-científicos que, entre otras cosas, hicieran frente a las necesidades sanitarias. Todas estas acciones permitieron ampliar el debate sobre la gestión de la pandemia, incorporando la agenda de los cuidados en un posible esquema de elaboración de políticas públicas, aunque no derivaron en casi ningún marco de colaboración público-comunitaria que diera lugar a innovaciones en las políticas públicas frente a la pandemia.

Conclusiones

Es indudable que Podemos (y sus diferentes alianzas y confluencias) supuso una importante transformación en la escena política española, que dio lugar a experiencias de Gobiernos progresistas en los diferentes niveles de gobierno del país y que, en muchas de esas escalas, su presencia se ha traducido en propuestas relevantes para la mejora de las condiciones de bienestar de la población. Lo que no es tan evidente es que haya contribuido a la supuesta feminización o desmasculinización de

la política. Lo cierto es que, pese a que se trata de uno de los partidos donde más medidas se implementaron tendentes a favorecer o potenciar la igualdad a nivel interno, se sostuvieron algunos de los elementos más relevantes de la masculinización de la política, algunos de ellos potenciados por la apuesta populista. Los sujetos autosuficientes y confiados, la necesidad de mantener el control, sin necesidad o compromiso de cuidado, la rapidez, el intelectualismo tendente al elitismo, una manera muy particular de entender el antagonismo como lógica de guerra, los cierres a la pluralidad o la primacía de los líderes, son parte de aquellos elementos que Podemos ha reforzado durante estos años.

En estas conclusiones no pretendo ofrecer un escenario alternativo o defender una propuesta concreta de feminización de la política (que no tengo claro qué significa) y, desde luego, no voy a plantear un conjunto de medidas para transformar los partidos políticos. Especialmente porque considero que, precisamente, para construir una política menos masculinizada, hay que complejizar la democracia y abandonar la centralidad de un tipo particular de interfaz Estado-sociedad. En definitiva, hay que considerar dos cuestiones. En primer lugar, como sugiere Rosanvallon, que la democracia es inestable, experimental, un horizonte «caracterizado por la exploración permanente y por una institucionalización siempre sometida al renovado examen de los distintos elementos contenidos en sus tentativas de definición» (2020: 214). En segundo lugar, recuperar la idea de Castoriadis según la cual

la política tiene como pilar fundamental habilitar la creación y la imaginación:

> A partir del momento en el que hablamos de imaginación radical, en las personas [...] de imaginario instituyente radical en la historia, estamos obligados a admitir que todas las sociedades proceden de un movimiento de creación de instituciones y de significados (M.A.U.S.S, 2009: 17).

Estas apelaciones a la complejidad e inestabilidad de las democracias, a la imaginación y la creación, nos invitan a pensar en cómo superar la centralidad de los partidos políticos (¡no, no estoy hablando ni mucho menos de eliminarlos!), y de los cierres y límites de la apuesta populista. Pero para pensar en cómo enlazar estos elementos con la desmasculinización de la política, en términos de instituciones no de comportamiento de los políticos, creo que es relevante sumar algunos de los elementos que han ido apareciendo en este capítulo: la vulnerabilidad, la porosidad institucional, la pluralidad o la necesidad de diversificar quién puede participar en política.

La idea en las líneas que siguen es abordar la propuesta de Roth y Baird de que la feminización de la política «implica ir más allá de la mera expresión de preferencias en las elecciones. Supone la utilización de mecanismos deliberativos que permitan a la ciudadanía participar y tener un impacto real en las decisiones que afectan a su vida cotidiana» (2017). Para ello vamos a ver cómo la utilización del sorteo en los procesos deliberativos puede, más allá

de su carácter experimental y de pluralización de esferas públicas, abordar algunos de los problemas que hemos señalado sobre la masculinización de la política. Una de las herramientas que podríamos explorar es el sorteo:

> Es un procedimiento mediante el cual se selecciona un grupo de personas aleatoriamente con el objetivo de debatir un problema concreto o una pregunta sobre posibles futuros y ofrecer después medidas políticas orientadas a solucionar ese problema. El principio que rige este mecanismo es que cualquier persona tiene igual oportunidad de ser seleccionada, que es donde reside también la legitimidad política del proceso. La pregunta que intenta responder este tipo de experiencias podría formularse como sigue: ¿cómo trataría la gente un problema si tuviera tiempo y recursos para aprender y deliberar acerca del mismo con el fin de tomar una decisión informada? (Ganuza y Mendiharat, 2020: 33).

Los procedimientos que tienen como base el sorteo se suelen asociar a los minipúblicos deliberativos: espacios compuestos por entre 20 a 100 personas (pueden ser más) seleccionadas por sorteo y que tras diferentes debates en grupos de trabajo (apoyados por profesionales de la dinamización) y con especialistas en la temática a tratar (intentando que recojan opiniones diferentes) emiten un conjunto de propuestas (en algunos casos, estas requieren consenso). Estos minipúblicos pueden tener el nombre de asambleas ciudadanas, jurados o conferencias ciudadanas,

y además del sorteo suelen buscar una representación descriptiva de la sociedad (agregando el sorteo a una selección que tenga en cuenta criterios que se correspondan con la distribución de la población). Encontramos ejemplos vinculados a la reforma constitucional (Islandia), a reformas legislativas (Irlanda), al estudio de problemáticas vinculadas al clima (como la reciente Asamblea Ciudadana por el Clima en España) o a políticas públicas más específicas (como la Asamblea Ciudadana de Salud Mental celebrada en Valencia). Puede darse el caso de que sus recomendaciones sean sometidas a referéndum posterior por parte del resto de la ciudadanía o que se vinculen a iniciativas de democracia directa de otro modo, por ejemplo la Revisión de Iniciativas Ciudadanas en Oregon (Estados Unidos) donde el grupo elegido por sorteo emite un parecer sobre la temática de la Iniciativa Ciudadana que se va a someter a referéndum. Siendo bastante similares en su base, pueden estar asociados a imaginarios muy diferentes, entre los que destacan la democracia deliberativa, la antipolítica o la democracia radical (Abbas y Sintomer, 2022).

El primer elemento que el sorteo introduce es el de la igualdad, en el sentido de que todas las personas tienen las mismas posibilidades de participar, al fundamentarse en el azar. Esta igualdad acaba con los privilegios a la hora de participar que derivan de ciertas formas de reconocimiento instauradas al interno de las organizaciones políticas o de redes informales (especialmente masculinizadas). Se trata de un mecanismo que está especialmente pensado para abrir la discusión a personas que no tienen méritos o

itinerarios específicos en la política, que forman parte de grupos subalternos de la sociedad que no han tenido espacios en los que sus saberes y opiniones sean reconocidos, o personas que no podrían asumir los requisitos para participar de organizaciones políticas clásicas. En definitiva, el sorteo y algunas de las garantías que se dan dentro de los procesos de deliberación que llevan aparejados, facilitan que aquellos cuerpos rotos, que los inviables, puedan participar de la toma de decisiones. El tiempo de la política ya no se convierte en un monopolio de determinadas organizaciones ni de determinados sujetos, la puerta de las instituciones se abre y las convierte en más porosas respecto a ese afuera habitualmente excluido.

Además de esta dimensión de inclusión, el sorteo va a generar un espacio de encuentro entre diferentes con posibilidad de escucha. Habitualmente se define a estos procedimientos como imparciales porque la participación en ellos no depende de afinidades políticas (como carreras políticas o similares), al menos no se participa en los mismos ejerciendo esa representación. Es decir, todas las personas que participan tienen sus opciones políticas específicas, pero no están ahí en calidad de representantes de nada, lo cual supone un «fracaso» interesante: defender opiniones sin poderse reivindicar representante de nadie. Así mismo, es un espacio donde no hay fronteras predeterminadas, no hay cierres a la convivencia con la pluralidad, al debate real con diferentes, eso supone una apertura que no se suele dar en los espacios de la política institucional (e incluso dentro de los partidos políticos que apuestan por el cierre ante la inseguridad que genera

la pluralidad). Son espacios plurales y, por lo tanto, de incertidumbre.

Las innovaciones deliberativas parten de una premisa: las opiniones de las personas que participan de una discusión pueden cambiar. Es decir, se trata de un escenario donde quienes participan se dejan afectar por opiniones ajenas, pueden cambiar de parecer y reconocen la posibilidad de aprendizaje derivado de la interacción con personas diferentes. Es un escenario de incertidumbre para quienes están acostumbrados a tener la política o la toma de decisiones bajo control. La posibilidad de dejarse afectar implicaría, según lo que hemos visto antes, un fracaso, al perder el control de lo que puede suceder en una discusión que ya no va sobre ganar o perder, no existe ese paradigma de éxito, con lo que la interacción con la diferencia va, precisamente, de ser vulnerable a dicha diferencia.

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo masculinización y elitismo político confluyen de diferentes formas tanto en la organización de los partidos políticos como en la propia gestión y elaboración de las políticas públicas. Cabe recordar como en Vista Alegre I la propuesta que defendía que una parte de los cargos del partido fuera elegida por sorteo recibió numerosas críticas por parte del equipo ganador, basadas en parámetros fundamentalmente elitistas que defendían la división entre quienes sabían cómo hacer las cosas (ganar elecciones) y quienes veían la política como un juego o un entretenimiento. El mejor ejemplo está en la famosa distinción de Pablo Iglesias entre las dos finales de baloncesto de los juegos olímpicos en los que la selección

española se había enfrentado a los Estados Unidos. En la primera no había posibilidad de ganar, así que solo se jugó para divertirse. En la segunda, que era la que Iglesias tomaba como modelo, existía la posibilidad de ganar y se competía de acuerdo con ello. Además de estas distinciones, líderes como Errejón señalaban que propuestas como la del sorteo derivaban en organizaciones ensimismadas (de nuevo la rapidez...) y que solo miraban hacia dentro.

El cuestionamiento de esta división de tareas entre quienes saben y quienes no saben es una de las cosas que más entran en cuestión en las experiencias que unen deliberación y sorteo. En primer lugar, reconociendo la diversidad cognitiva que existe en esos procesos y los diferentes conocimientos que atesora la ciudadanía, conocimientos derivados de su vida cotidiana, de su saber hacer profesional, incluso de la contra-*expertise* procedente de algunos movimientos sociales, de su saber de uso (Sintomer, 2008). Estos saberes no solo son puestos en valor a la hora de resolver problemas, sino que lo hacen en interacción con los «saberes expertos» más clásicos. Pero este tipo de *expertise* ya no tiene la última palabra, sino que son informaciones (de las que se pretende garantizar la pluralidad de posiciones) que sirven para las deliberaciones de la ciudadanía, que puede tener relaciones muy diferentes con las mismas y que puede tener momentos de información y debate con esas personas expertas. Lo que sorteo y deliberación presuponen es que los saberes que entran en juego son más diversos y que esa pluralidad enriquece la toma de decisiones, además de terminar con la justificación epistémica del monopolio de

algunos actores en dicha toma de decisiones. Cierto es que aún existen diferentes debates sobre las posibilidades de exclusión que se pueden dar en estas innovaciones a la hora de privilegiar determinadas formas de expresión y de elaboración dentro de los debates, apostando por la necesidad de seguir pluralizando los repertorios a través de los cuales la ciudadanía pueda volcar opiniones y saberes sin problemas de legitimidad.

Otro de los elementos interesantes que tienen este tipo de experiencias es su relación con el tiempo. Hemos visto anteriormente cómo el tiempo servía como elemento de exclusión desde la perspectiva de la masculinización de la política. El tiempo para expresarse, para ganar confianza, para compatibilizarlo con las necesidades de cuidados, eran factores que hacían que determinados sujetos tuvieran más posibilidades de participar que otros. Uno de los elementos que se busca garantizar en ese tipo de iniciativas es la igualdad a la hora de participar de los debates, estableciendo una serie de garantías y atenciones procedimentales para evitar el monopolio de la palabra, para garantizar buenas condiciones que permitan mejorar la confianza de quienes participan, para que los debates no sean siempre con los mismos grupos. Además, no existe la primacía de la informalidad que señalábamos anteriormente y que favorecía y reforzaba el capital homosocial, las decisiones son las que se toman dentro del espacio formal del dispositivo y eso también es una garantía de equidad. Es cierto que, pese a esas garantías, en estas experiencias siguen existiendo problemas para garantizar la convivencia con el tiempo de cuidados. En muchos casos implican desplazamientos o no

existen espacios de atención a personas dependientes o la remuneración no es suficiente para asumir los costes de cuidados en caso de que no se puedan abordar a partir de las redes de quienes participan.

Por no hablar de esa interpretación del tiempo determinada por parámetros de éxito donde el itinerario personal en política tiene mucho que ver con el poder que se consigue tener. El sorteo no solo ofrece un mecanismo de igualdad en el sentido en que toda la ciudadanía tiene las mismas posibilidades de participar, sino que permite trabajar con otra temporalidad. Ya no hay que estar en una determinada organización u ocupar determinadas posiciones de poder para poder participar de la toma de decisiones, sino que se puede entrar en diferentes momentos y salir, no se privilegia mantenerse en el espacio de la política (en un espacio determinado). No solo es más fácil entrar, sino que no hace falta quedarse, porque no hay autoridad que ganar.

Como hemos dicho anteriormente, existen numerosos ejemplos de iniciativas desarrolladas bajo estos parámetros. Voy a destacar una de ellas por los aprendizajes que se derivan a la hora de poder abordar temáticas polarizadas y que son de difícil tratamiento dentro del debate limitado a los partidos políticos, se trata de la Asamblea Ciudadana irlandesa sobre el derecho al aborto[12]. Esta asamblea se proponía debatir sobre un tema que durante décadas se había convertido en uno

12 El relato que sigue está tomado de Ganuza y Mendiharat (2020: 44-45, 124-132).

de los temas más polémicos en el debate público irlandés y que, tras años de prohibición constitucional, no estaba siendo abordado por los partidos políticos pese al cambio en la opinión pública con respecto al derecho al aborto.

Para abordar esta temática se lanzó esta iniciativa. Se trataba de una asamblea de 99 personas se reunió durante cinco sesiones (cada una de ellas duraba el sábado entero y el domingo por la mañana). Cada una de las sesiones seguía un esquema similar: *a*) presentación por parte de personas expertas en aspectos médicos, legales o éticos (favoreciendo especialmente la diversidad de opiniones en este caso); *b*) presentación por grupos con opiniones muy diferentes respecto al aborto; *c*) preguntas por parte de las personas participantes y; *d*) debate en grupos de trabajo. Así mismo, las plenarias de la asamblea podían seguirse por internet y existía un canal abierto para recibir opiniones de la ciudadanía que eran incorporadas a los debates. Finalmente, la asamblea ciudadana aprobó una propuesta para retirar la prohibición del aborto en la Constitución y la «aceptación de una ley más homologable a la que tiene la mayoría de los países europeos» (Ganuza y Mendiharat, 2020: 44), que fue sometida a referéndum recibiendo el apoyo del 66,4% del censo.

El aprendizaje más relevante de esta iniciativa son las posibilidades políticas que encierra no solo una apuesta por mejorar la inclusividad en política, sino el compromiso por una discusión sin cierres, sin posiciones estables que no tienen posibilidad de dejarse afectar por el debate como son las de los partidos:

Esta experiencia nos permite poner en valor de qué manera tan distinta se puede vertebrar la política. Una vez dejas de lado las posiciones ideológicas fuertes como elemento vertebrador del escenario político, pueden surgir soluciones pragmáticas a partir de hechos constatables y debates plurales sobre ellos. Como expresaba un participante en la asamblea irlandesa a un periódico: «sacó el debate del reino del cálculo temeroso de los intereses propios de los partidos» (*Ibid.*: 45).



3.
Atención, frágil. Perforar con cuidado

> Si estás trabajando para liberarte de años de vergüenza corporal siendo Clark Kent en una cabina de teléfono, lo siento muchísimo, cariño, pero no vas a salir como Superman. Vas a necesitar a alguien en quien apoyarte mientras te subes esos leotardos. Para decir la verdad, el autoamor radical no es trabajo de superhéroes, sino de la comunidad y la conexión.
>
> Sonya Renee Taylor

Lo importante, los importantes

Año tras año, nos encontramos con campañas públicas o privadas en las que se invita a las mujeres a desarrollar sus carreras profesionales en el ámbito de las profesiones «masculinizadas» (especialmente aquellas que tienen que ver con la rama técnico-científica). Sin embargo, no son

tan habituales las campañas en sentido contrario: aquellas en las que se invita a los hombres a apostar por profesiones «feminizadas». ¿Cuántos carteles hemos visto con la foto de una mujer que rompe estereotipos y a la que esperan grandes retos en el mundo de la ciencia? ¿Cuántos carteles hemos visto de hombres a los que esperan grandes retos en el mundo de los cuidados? No solo se trata de que las primeras campañas existen, son muy habituales y nos hemos acostumbrado a su presencia. Se trata también de que a las mujeres en esas campañas se les invita a afrontar retos y responsabilidades que se presentan como relevantes para nuestra sociedad, a enfrentar los grandes problemas del presente, los grandes desafíos del futuro. En estas campañas se abre para las mujeres la posibilidad de participar de dos tipos de reconocimiento: el de las profesiones que son importantes en términos de valorización simbólica y económica, es decir en términos de prestigio y renta, y el de las profesiones donde se va a construir nuestro futuro compartido.

La presencia de un tipo de campañas y la ausencia de otras ilustra claramente la desvalorización de determinados ámbitos de desarrollo profesional y vital (aquellos feminizados), frente a aquellos que gozan de reconocimiento y autoridad (aquellos masculinizados). ¿Seríamos capaces de imaginar un despliegue publicitario, pagado con dinero público, en el que diferentes ministerios se unen para lanzar una campaña que, por ejemplo, diga: «igual el trabajo no tiene que convertirse en el centro de nuestras vidas», «deja de trabajar un rato, diviértete y cuida de la gente que quieres» o «9 de cada 10 especialistas afirman

que el trabajo no es bueno para la salud mental»? Es evidente que sería objeto de escándalo y de burla (como sucede en algunos espacios con las reivindicaciones de la jornada de cuatro días), y seguramente sus responsables tendrían que dimitir. Lo relevante, para lo que nos ocupa, es que la imposibilidad de campañas de este tipo indica que el empleo sigue siendo el eje central a partir del cual se reconoce el éxito o el fracaso de las biografías dentro de la esfera pública. Indica que es en el ámbito del trabajo remunerado (especialmente algunos) donde se entiende que se hacen las contribuciones más importantes para la sociedad.

Si prestamos atención a las campañas que tenemos más costumbre de ver, no parece que nadie tenga que explicar por qué, en el contexto actual, es conveniente que las mujeres salgan de la esfera de las profesiones feminizadas y diversifiquen su itinerario profesional. La mayor parte de las profesiones a las que nos referimos como masculinizadas (y son promovidas en estas campañas) tienen mejores salarios y mayor reconocimiento social que aquellas que suelen ocupar las mujeres. Las mujeres acceden a mejores condiciones y la sociedad tiene más gente trabajando en «lo importante», así que podemos decir que ganamos como colectivo.

Imaginemos ahora la campaña en la que un hombre aparece vestido como si ejerciera una profesión feminizada y se impulsa al conjunto de la población masculina a optar por ese tipo de empleos. Lo primero que sucedería es que este tipo de propuesta sería necesario explicarla y eso es lo peor que puede suceder con una campaña.

Sería necesario explicarla por varias razones. En primer lugar, porque el campo de los cuidados está desvalorizado social y económicamente. Se trata de un trabajo invisibilizado o con poco reconocimiento y altamente precarizado. Una devaluación económica que empeora cuando se trata de trabajo no remunerado, ya que puede generar formas de dependencia económica o de padecimiento de dobles jornadas (manifiestas en el caso de las mujeres). En segundo lugar, porque es un problema para la identidad masculina. Mientras que para las mujeres se ha convertido en algo naturalizado, los hombres tienen que explicar por qué toman ese tipo de decisiones, por qué deciden vincularse al ámbito de los cuidados (Hanlon, 2012). Los hombres pueden experimentar diferentes tipos de invisibilidad, incomprensión y rechazo por optar por profesiones vinculadas al mundo de los cuidados o por convertirse, en contextos familiares, en el cuidador principal[13]. El rechazo tiene que ver con no cumplir con los requisitos de las formas hegemónicas de masculinidad, en las que el éxito profesional es determinante, pero especialmente con dedicarse a tareas que no son de hombres, que están feminizadas. Bodoque, Roca y Comas d'Argemir (2016) señalan algunas claves

13 Por cuidador principal nos referimos aquí a la persona que asume la gran parte del trabajo de cuidados dentro del entorno familiar, no a la figura del proveedor económico. Muchas identidades masculinas justifican su ausencia de la esfera de los cuidados señalando que ellos son los proveedores económicos fundamentales y que, por lo tanto, son los que verdaderamente están sosteniendo los hogares.

relevantes sobre cómo son estas justificaciones o qué tipo de estrategias se desarrollan para conservar identidades masculinas: el recurso a la fuerza física y a la autoridad como variables diferenciales que lo hombres aportan, o estableciendo distancia emocional con el trabajo. Llama especialmente la atención cómo la fuerza o la autoridad son cualidades masculinas que no han aprendido, que son innatas, mientras que otras feminizadas (como la empatía o la paciencia) requieren de formación.

Investigaciones europeas, como el proyecto *Boys in Care: Strengthening Boys to Pursue Care Occupations*, destacan la ausencia de proyectos o iniciativas políticas para apoyar elecciones profesionales «no convencionales» con niños u hombres jóvenes como las que acabamos de plantear. Frente al poder de los imaginarios compartidos o del rol de las familias, los profesores y los pares, existen muy pocas iniciativas que traten de revertir las desigualdades de género inherentes a la segregación horizontal del mercado de trabajo que tienen que ver con la escasa legitimidad pública de los trabajos de cuidados. Existen, es verdad, algunos programas que, a partir de la elaboración de materiales formativos, programas de adquisición de capacidades o campañas públicas, se dirigen a incentivar ese tipo de elecciones. De estos proyectos se derivan dos conclusiones (Scambor *et al.*, 2019): *a*) fomentar la participación de los hombres en las profesiones relacionadas con el cuidado promueve masculinidades más diversas y con ello se contribuye a relajar las restricciones derivadas de las normas de género y; *b*) estas experiencias constituyen un escenario en el que el futuro de

los jóvenes se diversifica, se hace más libre al colocar sus elecciones en un escenario más reflexivo y plural.

¿Podemos imaginar otra campaña con grandes carteles o con declaraciones públicas a favor de dejar de hacer del empleo uno de los ejes fundamentales de organización de nuestra existencia? Seguramente no, seguramente nos resulte muy difícil pensar en nuestras biografías sin pensar en nuestro empleo. Pensemos en los diferentes momentos en los que nos presentamos en una reunión, por ejemplo, casi siempre vamos a empezar por nuestro trabajo remunerado.

Nuestro empleo, y más en el caso de los hombres, se convierte en el elemento fundamental que organiza nuestro proyecto vital, nuestra identidad (Seidler, 1989), tal es así que como afirma hooks, «si un hombre deja de trabajar, pierde su razón de vivir» (2021: 99). Tal y como señala Ranea «las identidades masculinas se construyen, en gran medida, mediante su inscripción en el ámbito de la producción y de la esfera pública» (2021: 56). A esta centralidad se suman Scambor y Gärtner, que afirman que

> las orientaciones hacia el poder y el éxito económico son esenciales para los hombres de cara a obtener una posición reconocida y potencialmente dominadora [...] esto asegura su participación en la arena androcéntrica de la competición social (2021: 260).

Pero, aunque estas referencias se centren en los hombres, no podemos obviar que la centralidad del empleo en nuestras biografías, en la definición de éxito o fracaso no

solo afecta a los hombres, sino que afecta a la sociedad como un todo y es un elemento constitutivo de la hegemonía masculina y capitalista a la hora de percibir e imaginar nuestras reglas de convivencia.

Cremin trabaja, partiendo de definir el androcentrismo como la prioridad que la sociedad le da a lo masculino, un concepto que nos sirve para ver qué sucede con esta centralidad del empleo en nuestras biografías (y la subordinación asociada a lo que no es el empleo). Se trata de la idea del «desorden masculino», es decir, la represión y el sabotaje que realizamos a elementos que son vitales para nuestra calidad de vida y la de quienes nos rodean: «cuando la ternura, la empatía, la sensualidad, el cuidar de otros [...], un amplio espectro de emociones y afectos, son considerados femeninos y por lo tanto no de hombres, no son solo los hombres quienes están en problemas, somos todos» (Cremin, 2021: 2). Hacer de nuestro empleo aquello que da sentido a nuestras vidas es algo que suele suceder a expensas de expulsar como prioridad otros elementos. Alterar esa centralidad es fundamental a la hora de habilitar nuevos modelos de masculinidad que nos ayuden a crear sociedades menos empleo-céntricas.

Este marco de jerarquías se mantiene aun cuando nos encontramos con un contexto en el que la centralidad de la figura del varón gana-pan se ha visto trastocada con la incorporación de las mujeres al mundo laboral; donde la certeza biográfica del empleo masculino ha desaparecido con la precarización del trabajo, y donde las demandas del movimiento feminista han colocado la agenda de un reparto equitativo y justo del empleo y los cuidados. Si bien

es cierto que los hombres van asumiendo más
cuidado (especialmente domésticas y fundamen
relacionadas con el cuidado de hijas e hijos), la o
ción social del cuidado sigue fundada en profun
igualdades (de género, renta, origen, etcétera), y
tructuras sociales (no solo las instituciones, tamb
propias redes familiares o comunitarias) que gara
ban de alguna manera el derecho al cuidado se han
profundamente debilitadas ante la profundización
políticas neoliberales. Porque pese a dicha paulatin
corporación, pese a todo el debate social existente s
los cuidados, pese a la reorganización del mundo lab
(en general hacia la pérdida de derechos), lo que nos
contramos es un contexto donde permanece la centra
dad, a la hora de pensar políticas públicas, de un suje
aparentemente neutro, pero que realmente es un suje
masculino que ni cuida ni necesita ser cuidado.

Con respecto a la primera cuestión, Hanlon (2012 señala que la definición de los hombres como *care-free* (libres de cuidar) responde a cuatro razones: *a*) esencialistas, que entienden que por naturaleza biológica los hombres no están capacitados para el cuidado y que la figura de la madre cuidadora de un bebé es el ejemplo perfecto de las «habilidades innatas» de las mujeres frente a los hombres; *b*) disfuncionales, en el sentido en que incorporar a los hombres a los cuidados es contrario y peligroso para un orden social asentado en la división sexual del trabajo que, aparentemente, es natural y funciona; *c*) anormales, porque se desvían de un conjunto de normas, valores y convenciones. Siguiendo a Comas d'Argemir y

Chirinos (2017), podemos considerar que los hombres cuidan cuando su coherencia con la biografía masculina hegemónica se fractura (cuando se jubilan, pierden su empleo, su pareja femenina no puede ejercer las tareas de cuidado que «le corresponden» o cuando toman una decisión activa por oponerse a los estereotipos de género); *d*) improductivos, ya que la decisión más práctica y racional, económicamente hablando, es que los hombres se incorporen al mercado de trabajo remunerado (en esferas masculinizadas), centrando ahí todos sus esfuerzos.

Tronto (2013) añade un elemento relevante a la explicación de Hanlon: la existencia de algunas licencias específicas que permiten a los hombres alejarse de las tareas de cuidado. En primer lugar, porque son protectores del hogar, de la familia, pero también del orden social y del Estado (una apelación muy característica de la extrema derecha o de los movimientos por los derechos de los hombres). En segundo lugar, porque según el modelo del hombre gana-pan, son los proveedores económicos de la familia (un mito que carece de bases actualmente). Estas dos formas de alejarse de las tareas cotidianas de cuidado, no solo refuerzan la división sexual del trabajo, sino que su inserción en una esfera pública androcéntrica hace que sean consideradas más relevantes que cualquier otra práctica de cuidado.

Pero el elemento más relevante que estructura la desvalorización de los cuidados es el mito de que los hombres no necesitan ser cuidados. El sujeto masculino que se ha convertido en el centro de las instituciones sociales, es un sujeto que es autónomo e independiente y que

aparentemente no necesita que nadie le cuide. Esta figura que hace de su independencia uno de los elementos constitutivos de su identidad, convive con el desmantelamiento progresivo de las instituciones de bienestar y de salvaguarda colectiva. Como se señala en el *Manifiesto de los cuidados*, el hombre que no necesita cuidados es «el ciudadano ideal, en el neoliberalismo, es autónomo, emprendedor, infinitamente resiliente, una figura autosuficiente cuya promoción activa ha servido para justificar el desmantelamiento del Estado del bienestar» (2019: 12) Este sujeto hiperproductivo y descuidado representa también la figura arquetípica de la masculinidad que une heroicidad y riesgo, y que hace de la necesidad de ser cuidado un problema individual, que no requiere de estructuras ni bases colectivas. Como señalan las mismas autoras, «esta noción de que el cuidado es una cuestión individual deriva del rechazo a reconocer nuestras interconexiones y vulnerabilidades compartidas, creando un clima cruel y poco cuidadoso para todos, pero especialmente para aquellos que dependen de los sistemas de bienestar, habitualmente acusados de preferir no trabajar y ser dependientes» (*Ibid.*: 12-13).

¿Masculino vulnerable?

A la supuesta independencia de los cuidados se une la pretensión de hacer de la vulnerabilidad una patología, algo que nos permite conformar una nueva frontera. Rao (2021) nos recuerda que «la política ha sido durante años

una búsqueda de formas de escapar de la vulnerabilidad en modos que simplemente se la desplazan a otros» (2021: 78). De hecho, gran parte de nuestras ficciones políticas (masculinas) del contractualismo tienen en la vulnerabilidad un elemento clave:

> Podemos pensar en el estado de naturaleza como una representación fabulada de múltiples y dispersas formas de vulnerabilidad en los que, antes del establecimiento de un contrato social, cada individuo es vulnerable para el ataque de otros. La creación del Estado, que eliminaba aparentemente la vulnerabilidad de los individuos frente a los otros, imponía nuevas vulnerabilidades, como aquellas derivadas del poder del Leviathan, atenuadas ligeramente por la débil promesa liberal del imperio de la ley (*Ibid.*: 78).

La construcción de esas ficciones tenía que ver con la exageración de la vulnerabilidad en la forma de una transitividad entre «vulnerabilidad, mortalidad y mutabilidad» (Cavarero, 2019: 8), haciendo de la vulnerabilidad un fenómeno extremo, la posibilidad de ser aniquilada/o por otro/a. Para responder a esto, la fantasía de la invulnerabilidad se ha ido convirtiendo en una utopía aterradora que básicamente consiste en negar la vulnerabilidad de unos y atribuírsela a otros. En el primer capítulo señalábamos cómo la masculinidad se define a partir de oposiciones subalternizadas, mediante la creación de dicotomías donde el par asociado a lo masculino es el que goza de mayor legitimidad. Una de las características de

la masculinidad es una política orientada a crear fronteras con los otros y la vulnerabilidad es otra de las formas para establecer esa separación. La vulnerabilidad es una condición que se atribuye a otros sujetos y de esa manera se les convierte en dependientes, frágiles, débiles y sin agencia. A las personas vulnerables hay que protegerlas, al mismo tiempo que se las desresponsabiliza. De este modo la esfera pública depende de esas figuras masculinas ideales (autónomas, independientes, capaces, etcétera) que nos defienden de las amenazas que nos hacen vulnerables como sociedad.

Pero esto no quiere decir que la vulnerabilidad no tenga formas de reconocimiento. Son numerosas las apelaciones en discursos empresariales o de autoayuda (si es que existe la diferencia), para que aceptemos nuestra vulnerabilidad, que la movilicemos para mejorar nuestra empatía o nuestras capacidades profesionales. Browne, Danely y Rosenow señalan que todas esas apelaciones a aceptar nuestra propia vulnerabilidad a convertirla en una fortaleza individual, tienen tres problemas: *a*) olvidan la situación de aquellos que «cotidianamente se enfrentan con la desigualdad estructural, la opresión y la precariedad. Mostrar o abrazar la vulnerabilidad puede ser, en muchos casos, un lujo que no se pueden permitir» (2021: 1); *b*) más allá de consolidar la opción de la vulnerabilidad como un privilegio, el marco individual del reconocimiento de la vulnerabilidad «tiene el riesgo de reforzar la idea de la responsabilidad individual –es tu tarea trabajarte tu vulnerabilidad para convertirla en una fortaleza» (*Idem*) y ; *c*) deslegitima respuestas a la vulnerabilidad que

no tienen que ver con su aceptación como fortaleza y que hacen uso de la rabia, el duelo o la queja.

A este reconocimiento de la vulnerabilidad como una responsabilidad individual que puede convertirse en una capacidad positiva que nos permite cierta inclusión en el sistema, le acompaña la expansión de lo que Gilson (2021) denomina *vulnerabilidad reactiva*. Una vulnerabilidad que aparece como reacción a privilegios consolidados, que en el caso que nos ocupa tienen que ver con dividendos patriarcales. La vulnerabilidad reactiva es la que esgrimen los hombres blancos cabreados que dicen sentirse amenazados por la migración o el feminismo, que ven amenazados el orden social que tanto les defendía y que, en su opinión, cohesionaba para bien la sociedad. Lo mismo sucede con los grupos de derechos de padres que dicen sentirse excluidos del cuidado de sus hijos por la posición privilegiada de las madres y que ven en la ausencia paterna un problema, también, para el orden social (Jordan, 2020). Por último, parte de la lectura que se hace sobre el suicidio masculino también ilustra esta modalidad reactiva: los hombres se están viendo amenazados por las recientes transformaciones de la sociedad (especialmente por el feminismo), y no consiguen mantener su rol de garantes de cohesión de sociedades que van a peor (Dupuis-Déri, 2019). Esta vulnerabilidad reactiva no es más que una forma de usar la vulnerabilidad como contrautopía, como modo de mantener privilegios y fronteras.

Vemos, hasta el momento cómo la política de la vulnerabilidad se ha centrado en tres elementos: *a*) la construcción de una fantasía que se estructura como relato



jerarquizador; *b*) la consolidación del sujeto autónomo que puede gobernar su vulnerabilidad y; *c*) la apelación a la vulnerabilidad para mantener el orden social, especialmente masculino, blanco y occidental. Pero estas no son las únicas maneras de politizar la vulnerabilidad, sino que existen otras posibilidades generativas que ponen en valor otras formas de entender cómo se configuran nuestras identidades de formas más relacionales y cómo la vulnerabilidad en lugar de crear fronteras puede construir alianzas.

Entonces, ¿por qué apostar por la vulnerabilidad? Acabamos de ver que existe una manera masculina de ver la vulnerabilidad como un problema a ser evitado y como un atributo que solo corresponde a determinados sujetos que se ven relegados a los puestos más bajos de la jerarquía social. Frente a ellos, el ideal autónomo e independiente se coloca no solo como la aspiración universal, también como el marco desde el que se piensa la política y las políticas públicas. De esto se derivan dos necesidades fundamentales que están estrechamente vinculadas, modificar la concepción de la vulnerabilidad y cambiar ese ideal autónomo como aparente sujeto universal.

En primer lugar, la vulnerabilidad no es una excepcionalidad, no es algo que solo corresponde a algunos individuos, que solo se da en algunas circunstancias o que solo experimentamos en algunos momentos de nuestra vida. La vulnerabilidad es un elemento común, una condición compartida. Sin embargo, ese elemento común se suele asociar únicamente a nuestra capacidad de experimentar daño, de estar en peligro (Gilson, 2011). Es cierto que esto implica poner en valor una fragilidad que nos aleja de cierta

ensoñación de inmunidad, que nos permite reconocer determinados dolores. Sin embargo, esta concepción tiene dos problemas. El primero es que mantiene una concepción negativa de la vulnerabilidad. El segundo es que no nos permite ver que no se trata de una condición que se experimente de la misma manera. Reconocer la posibilidad generativa de la vulnerabilidad implica asumir que es una *condición desigualmente compartida* (Gilson, 2021) y que necesitamos ver cómo interactúa con elementos históricos, sociales y económicos (Browne, Danely y Rosenow, 2021).

La vulnerabilidad consiste en «la apertura a verse afectado y a afectar de maneras que pueden ser positivas o negativas y que pueden tener formas diferentes en diversos contextos» (Gilson, 2011). Dicha apertura implica abrirse a «diferentes modos de relación, la vulnerabilidad nombra una condición de relacionalidad» (Gilson, 2021: 86). Más allá de la concepción negativa, tenemos que entender la vulnerabilidad desde la ambivalencia y la ambigüedad (Gilson, 2014, 2021; Oliveiro, 2016). La primera cuestión indica que puede conducir a efectos políticos contrapuestos y antagónicos (al daño o al cuidado, al reconocimiento o al desprecio). La segunda tiene que ver con «el entrelazamiento de lo que el pensamiento dualista separaría. La ambigüedad no es mera confusión, vaguedad o falta de claridad. Es mantener unido en el pensamiento aquello que es inseparable en la experiencia y la existencia» (Gilson, 2021: 86).

Adriana Cavarero (2019; 2022) ilustra algunas de las implicaciones que tiene rescatar las posibilidades generativas de la vulnerabilidad y lo hace defendiendo una

geometría, la de la inclinación. La rectitud ha sido la geometría del orden, ya sea con el derecho como sistema de leyes, con la figura del *straight* (recto) de la heterosexualidad o del superviviente que está victorioso en pie ante sus enemigos. Mientras que la inclinación siempre ha nombrado aquello que hace que el hombre abandone la línea recta: los deseos, las pasiones, etcétera. Esas causas de abandono eran monopolio de las mujeres, pero también de otros sujetos excluidos de la jerarquía masculina, como la infancia. El hombre recto es el sujeto íntegro, centrado, autónomo, que se gobierna a sí mismo y que comparte con el resto de sujetos verticales esa forma de organizar el espacio en el que son el centro. Cavarero, ante esta figura, reivindica la inclinación, como un paradigma relacional que «socava puntualmente al yo de su baricentro interior y, haciéndolo salir fuera de sí, su objeto o persona, corroe su estabilidad» (2022: 29). La inclinación, para Cavarero tiene como representación más relevante la figura de la madre que se inclina para atender las necesidades de su hijo. Una relación profundamente desigual, que no busca esencializar la relación entre mujer y cuidado, pero que pretende ilustrar el nexo inquebrantable entre inclinación, relación y vulnerabilidad: «la inclinación materna, como postura relacional, originaria y asimétrica, capaz de convocar una vulnerabilidad imposible de trascender y que es común a todos» (2022: 207). A esta afirmación, Cavarero añade que dicha inclinación no es puro altruismo, sino que se trata «del arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia» (2019: 11). Esta relacionalidad supone no solo

socavar el eje vertical de la definición masculina, implica también cuestionar la pretendida estabilidad de su identidad, ya que la vulnerabilidad «socava cualquier noción de identidad fija, enfatizando que, incluso aquellos aspectos de la identidad que se viven (al menos en ocasiones) como los más estables, centrales y persistentes, derivan de interacciones que son contingentes, temporales y situadas» (Cahill, 2021: 191).

Para analizar algunas de las cuestiones que veremos en este capítulo, es importante señalar que la fantasía de la invulnerabilidad no solo implica ignorar la vulnerabilidad, también los saberes de quienes se colocan al otro lado de la barrera (Gilson, 2011), de quienes no se pueden identificar con ese siempre capaz, saludable y móvil cuerpo del sujeto del conocimiento (Icaza, 2021: 55). Frente a esto, la propia Icaza reivindica la vulnerabilidad epistémica como el acto «aceptarse vulnerable a formas de pensamiento extranjeras» (2021: 49) enfrentando la seguridad que deriva de aquello que ya se conoce y las jerarquías de saberes que existen aparejadas a la división entre vulnerables y no vulnerables. Esta es una forma de vulnerabilidad epistémica que pone en cuestión no solo al sujeto que conoce, también sus formas de conocer, que se han desplegado de manera muy clara en el marco de los cuidados.

Masculinidades cuidadoras

En los últimos años, como respuesta a este escenario y como oposición a esa idea de la masculinidad invulnerable

protagonizada por un sujeto que no necesita ser cuidado ni cuidar, se ha empezado a promover la idea de las masculinidades cuidadoras (o *caring masculinities*). Unas identidades o prácticas masculinas que enfrentan algunas de las dimensiones constitutivas de las masculinidades normativas ya que «rechazan la dominación así como sus elementos asociados y abrazan valores propios del cuidado como las emociones positivas, la interdependencia y la relacionalidad» (Elliot, 2016: 1).

Diferentes investigaciones o propuestas teóricas señalan algunos efectos positivos que pueden tener las *caring masculinities* a la hora de promover la equidad de género y modelos más satisfactorios de masculinidad (Hanlon, 2012; Elliot, 2016; Scambor *et al.*, 2019): *a*) el primero de ellos tiene que ver con la necesaria justicia de género respecto a la distribución de las tareas de cuidado; *b*) el énfasis en la relacionalidad puede disminuir algunos de los costes negativos que la masculinidad dominante tiene para las masculinidades. Es decir, los valores y las prácticas del cuidado pueden hacer que se abandonen ciertos cánones masculinos, asociados a la falta de cuidado de sí y de las demás para: mejorar los vínculos y las relaciones, alargar la esperanza de vida, mejorar la salud mental, disminuir el consumo de alcohol y otras drogas, etcétera; *c*) priorizar otros valores en las relaciones: se trata de promover, frente a relaciones marcadas por la autoridad, la agresividad, el control o la competición, imaginarios vinculados a la habilidad de cuidar (con el reconocimiento de las competencias asociadas a la misma), la responsabilidad, el amor, etcétera,

promoviendo imaginarios más flexibles de la masculinidad. Todo ello sin olvidar que los vínculos basados en el cuidado son exigentes, demandan tiempo y recursos y tienen una naturaleza contradictoria, es decir, no se construyen sin costes y el principal es la necesidad de poder reconocerse en otros imaginarios y tener garantías y posibilidades para desarrollar estas prácticas (por ejemplo, tener tiempo).

Uno de los interrogantes más importantes es cómo este tipo de prácticas o identidades pueden contribuir a la promoción de esferas públicas menos androcéntricas, donde determinadas jerarquías (como la primacía del empleo en las biografías personales) se vean alteradas y donde los valores relacionales vinculados al cuidado se conviertan en agregadores colectivos. Para ello es necesario habilitar, por un lado, posibilidades de deslealtad a la masculinidad patriarcal donde se promuevan otros sentidos de lo masculino (hooks, 2021) y, por otro, tal y como señalan Scambor *et al.* (2016) hay que insistir en que esas masculinidades cuidadoras tienen que ir más allá de lo personal para convertirse en un elemento transversal de prácticas y políticas públicas que pongan en valor los beneficios que la justicia de género tiene a nivel social.

La posibilidad de romper, mediante estas masculinidades cuidadoras, con las dicotomías (y las jerarquías asociadas a las mismas) masculino/femenino que ponen el cuidado dentro de «lo femenino» y lo desvalorizan, nos permiten pensar también en desmontar esa (otra falsa) dicotomía de público/privado que también pone las responsabilidades del cuidado dentro de lo privado. Ya no

solo se trata de hacer del cuidado un elemento transversal de las políticas públicas, sino también de modificar la dinámica familiarista del mismo, según la cual solo hay que cuidar de la familia o solo la familia nos puede cuidar. Tal y como veremos en los epígrafes sobre autocuidado y paternidad, pareciera que las masculinidades cuidadoras solo se están desarrollando en el ámbito del autocuidado (que analizaremos desde la lógica de continuidad con cierto discurso neoliberal) o de la paternidad. Los hombres no son únicamente padres y las tareas del cuidado de sus hijos e hijas no son las únicas en las que hay que focalizar las políticas públicas. Es necesario pensar en el cuidado como un aspecto más integral, que incluya otros aspectos de la vida. Existen dos problemas añadidos a esta exaltación de la figura paterna. En primer lugar, la defensa de las virtudes de los hombres como padres (y sus implicaciones para el mantenimiento del orden social) se han convertido en uno de los ejes fundamentales de la reacción conservadora antifeminista (Jordan, 2020). En segundo lugar, existen ya algunos trabajos que llaman especialmente la atención sobre las distinciones que se derivan de esta figura de las masculinidades cuidadoras muy centradas en la paternidad y que hacen que otras prácticas de cuidado no sean tan consideradas o que se desarrollen descansando en una distribución internacional del trabajo de cuidados sesgada en términos raciales y de clase (Prattes, 2022).

Para ilustrar esta noción expandida del cuidado, que supone ir más allá del reducido marco de padres y familias, podemos recurrir a la definición del Care Collective:

> El cuidado se refiere a nuestra capacidad individual y colectiva para proveer las condiciones políticas, sociales, materiales y emocionales que permiten prosperar a la inmensa mayoría de la población y a las criaturas vivas en este planeta, junto con el propio planeta (2019: 6).

Esta definición nos ofrece un marco interesante desde el que pensar la complejidad de las variables relacionales que pueden incorporar las masculinidades cuidadoras. Esta expansión del cuidado tiene que ver no solo con reconocer la pluralidad de espacios y escalas en las que se puede desarrollar, sino, también con la idea que describe Tronto «la práctica del cuidado describe las cualidades necesarias para la vida en común de ciudadanos y ciudadanas en democracia y en una sociedad pluralista» (1993: 161). Asumir esa centralidad implica no pensar en prácticas personales, sino en democratizar los cuidados como garantía del derecho a dar y recibir cuidados (Comas d'Argemir, 2019). Una democratización que pasaría por (*Ibid.*): *a*) promover el reconocimiento del cuidado y de su centralidad; *b*) socializar las responsabilidades del cuidado, repartir el cuidado entre hombres y mujeres para eliminar la (mala) división sexual del trabajo y; *c*) tener en cuenta los derechos y las demandas de las personas receptoras de cuidado en función de su ciudadanía.

Hay dos cuestiones relevantes (Comas d'Argemir, 2019): *a*) ir más allá de la familia, para ver cómo esas tareas se asumen desde las administraciones públicas o el mercado. Aunque en este aspecto hay que empezar a considerar

también otras posibilidades de vínculo, de parentesco (*kinship*), que no tienen que ver únicamente con lo familiar; *b*) ir más allá del Estado y ampliar el foco a la consideración de los bienes comunes como formas de cuidado o de las dinámicas de autogestión como esfera donde se cruzan la innovación social y las prácticas de cuidado.

Además de estos elementos, es relevante revisar el trabajo de Tronto para ver cómo podemos continuar reflexionando sobre la relación entre cuidados, masculinidad y democracia. Inicialmente Fisher y Tronto (1990: 40) definían el cuidado como:

> Una actividad que incluye todo aquello que hacemos para mantener, dar continuidad y reparar nuestro «mundo» de forma que podamos vivir en él de la mejor manera posible. Este «mundo» incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos, nuestro ambiente y todo lo que requerimos para generar vínculos dentro de una red compleja que sostenga la vida.

Simplican señala algunos elementos problemáticos de esta definición, especialmente el énfasis en sostener, reparar y dar continuidad: «esta definición tiene dos problemas: rechaza la naturaleza dinámica del trabajo de cuidado y olvida que las prácticas de cuidado se dan en contextos de desigualdad» (2018: 4). A esto habría que añadir que esa «red compleja que sostenga la vida», hoy por hoy, es imposible de sostener si no hay elementos que se dejan de reparar, es decir, sin una perspectiva emancipadora y transformadora de los cuidados. Tronto

(2013) avanza en esta posibilidad cuando presenta la idea de las democracias cuidadoras y con ella la relación problemática y vinculante entre cuidados y democracia. En primer lugar, añade una quinta fase a las cuatro fases anteriores de su concepción de los cuidados (Tronto, 1993; 2013). Estos cuatro pasos son: *a*) *caring about*: cuando se perciben necesidades de cuidado no satisfechas (a lo que corresponde la cualidad ética de la atención); *b*) *caring for*: cuando se adoptan responsabilidades para que esas necesidades sean satisfechas (a lo que corresponde la cualidad ética de la responsabilidad); *c*) *care giving*: el momento en el que se responde a esas necesidades a través de prácticas concretas a lo que corresponde la cualidad ética de la competencia); *d*) *care receiving*: el momento en el que alguien recibe ese cuidado y se reflexiona sobre su resultado (a lo que corresponde la cualidad ética de la sensibilidad). La quinta fase que añade es *caring with* «esa fase requiere que las necesidades de cuidado y la manera en la que son satisfechas sean consistentes con los compromisos democráticos con la justicia, la igualdad y la libertad» (2013: 23), asociando como cualidades éticas la pluralidad, la confianza, el respeto y la comunicación (*Ibid.*: 35). En ese sentido, *caring with*, tal y como lo leen desde el Care Collective tiene que ver con «cómo nos movilizamos políticamente para transformar nuestro mundo» (2020: 13), ya que conciliar objetivos democráticos con la centralidad del cuidado «requiere una profunda reflexión sobre cómo organizamos nuestras vidas, de modo individual y colectivo» (Tronto, 2013: 27). Por lo tanto,

caring with como base de las democracias cuidadoras tiene que ver con qué discusión pública existe sobre el cuidado y su centralidad (*Ibid.*: 30):

> Las políticas democráticas deberían de centrarse en la asignación de responsabilidades de cuidados y en asegurar la capacidad y la posibilidad de la ciudadanía sobre dicha asignación de responsabilidades [...]. La tarea de una política democrática es la de establecer responsabilidades y, en la medida en que consigamos reconocer la centralidad del cuidado para vivir una vida digna, entonces la tarea de las políticas democráticas tiene que centrarse mucho más en las responsabilidades del cuidado, su naturaleza, su distribución y su cumplimiento.

Es evidente que si esta discusión está protagonizada, como suele suceder, por el modelo ideal del ciudadano autónomo, independiente y masculino que suele gobernar la política, poco se avanzará en la línea de democratizar los cuidados. Tronto (1993, 2013) ya señala que es necesario hacer inteligible el cuidado y eso es parte de la inversión de las jerarquías que componen nuestro espacio público y abordar las diferentes asimetrías de poder que existen para poder participar de esta discusión. En definitiva, democratizar el cuidado requiere avanzar en la pluralidad de quien discute sobre el cuidado.

Repensar el vínculo entre democracia y cuidado implica abordar la segunda dimensión de las masculinidades cuidadoras según Elliot (2016), la ausencia de dominación.

No solo se trata de un reparto justo de las responsabilidades de cuidado, de la posibilidad de participar, de manera equitativa, en la discusión relativa a dicho reparto, se trata de ver cómo estas masculinidades cuidadoras pueden «desestabilizar los centros de poder [...] y enraizarse en prácticas de cuidado y en conflictos contra la dominación» (Prattes, 2022: 2). Esta asociación con la no dominación nos permite diferenciar claramente las masculinidades cuidadoras de las formas hegemónicas, cómplices o híbridas de las masculinidades que no pueden incorporar esos elementos de manera evidente en sus prácticas o identidades (Elliot, 2016; Prattes, 2022).

A lo largo de las siguientes páginas, en las que analizaremos ámbitos críticos del cuidado y las masculinidades, prestaremos atención a dos elementos que nos permiten analizar cómo enfrentar la cuestión de la no dominación en el cuidado. El primero de ellos tiene que ver con el tipo de prácticas de cuidado que Simplican (2018) define como creativas, disruptivas y lúdicas. Dichas prácticas enfrentan los siguientes retos: *a*) «el riesgo de crear nuevas relaciones y nuevos espacios que fomentan esas relaciones» (*Ibid.*: 8) diluyendo fronteras entre espacios y actores previamente segregados; *b*) la necesidad de «enfrentar el estigma para desmantelar las formas de prejuicio que erosionan los futuros democráticos» (*Ibid.*: 9), especialmente aquellos que tienen que ver con la percepción de incompetencia de quienes no se adscriben perfectamente a las concepciones de racionalidad o universalidad y; *c*) habilitar momentos de encuentro y reconocimiento que desafían las formas de paternalismo

asociadas al cuidado y posibiliten prácticas alegres y placenteras.

La segunda de las cuestiones tiene que ver con alguna de las formas de desvalorización simbólica que caracterizan el mundo de los cuidados. Marta Malo (2021: 16) habla de la infantilización de las mujeres, que aparecen

> como sujetos necesitados de instrucción y supervisión por un conjunto de nuevos cuerpos profesionales (nutricionistas, pedagogos, psicólogos, etcétera) que tutorizan las «labores domésticas». Este tipo de desigualdad asentada en la distinción entre unos conocimientos que son más válidos que otros, es aún más patente cuando hablamos de aquellas poblaciones que además son «improductivas» o con escasa o nula capacidad de contribuir socialmente, especialmente la población infantil, las personas mayores o aquellas con diversidad funcional.

Este tipo de desigualdad responde a lo que Fricker (2007) denomina injusticia epistémica, es decir, a aquellos agravios que se realizan contra alguien vinculados a su capacidad para conocer. Fricker identifica dos formas básicas de este tipo de injusticia: *a*) testimonial, cuando se produce un prejuicio en la economía de la credibilidad y quien escucha no da mucho crédito a la persona a la que está escuchando o; *b*) hermenéutica, cuando una falta en los recursos cognitivos comunes de una comunidad priva a determinadas personas de la posibilidad de dar sentido a sus propias experiencias. Ambas injusticias, pero

especialmente la última, sitúan a determinados actores, grupos o comunidades en desigualdad dentro de las prácticas mediante las cuales se conforma tanto el conocimiento como su sentido social. La injusticia hermenéutica priva a dichos actores de la posibilidad de dar inteligibilidad y sentido a determinadas experiencias. Este prejuicio implica que el modo en el que se cuenta y explican las experiencias de quienes padecen este tipo de experiencias no son adecuadas.

Dentro de la complejidad de las relaciones de cuidado (familiares, educativas, médicas, etcétera), podemos detenernos sobre dos grupos respecto a los cuales se han identificado formas más claras de injusticia epistémica: la infancia y las personas con discapacidad. En muchos casos, sus discursos y percepciones no son dignas de confianza o credibilidad, ya sea porque no se las considera capaces de razonar, son muy influenciables o porque se entiende que son egoístas y solo miran por sus intereses. Pero también existe el problema de que muchas de sus experiencias no tienen formas de interpretación y viven relaciones de cuidados marcadas por su carácter adultocéntrico, capacitista e infantilizador. Scully (2018: 110) señala, refiriéndose a la experiencia corporal derivada de usar una silla de ruedas que se genera «un conocimiento especializado, constituido por un conjunto diferenciado de experiencias que no forman parte de los recursos epistémicos colectivos que pueden estar disponibles de manera habitual». Este tipo de situaciones, en las que se entiende que una determinada experiencia no es merecedora de reconocimiento en los recursos colectivos, son habituales cuando vinculamos el tipo

de distinciones entre saberes útiles e inútiles (incluso cuerpos útiles e inútiles) dentro de esferas públicas masculinizadas. De estas ausencias se derivan otros problemas: no solo es que determinados sujetos tengan dificultades para poder relatar su experiencia, sino que las posibilidades de empatía y reconocimiento por parte de quienes tienen que considerar dicha experiencia son deficitarias. Por último, la mayor parte de quienes ocupan el lugar subalternizado en los cuidados, esto es especialmente relevante para la infancia (no tanto para las personas con discapacidad que están desarrollando diferentes formas de movilización social), tienen pocas posibilidades de romper esas formas de injusticia.

A la hora de preguntarnos qué tipo de acciones se pueden desarrollar para romper con este marco de injusticias, Fricker (2007) hace especial hincapié en las actitudes individuales, en la virtud de quienes escuchan Sin embargo, eso no hace sino reforzar un marco excesivamente individualista de construcción de alternativas. Por el contrario, tal y como señala Anderson (2012), es importante reconfigurar las instituciones y los espacios públicos en términos de equidad de quienes conocen, y esa es una de las apuestas que trataremos de rastrear en algunas de las iniciativas sobre cuidados que veremos en este capítulo.

«Yo controlo»

Una de las premisas más compartidas de los estudios de masculinidad es que la masculinidad hegemónica es

nociva para la salud (Connell, 2014; Courteney, 2000, Martinez Guirao, 2019). De muchas maneras, la violencia machista asociada a dicha masculinidad o la violencia lgtbfóbica, son dos de los ejemplos más claros y dramáticos. Pero, como señalaba Connell (2014), también es nociva para la salud de los hombres que se adscriben a la misma. El paradigma del varón descuidado, que no presta atención a su salud, que carece de herramientas de gestión emocional, que desarrolla prácticas de riesgo para sí y para otras personas, está más que consolidado y probado en la actualidad. Hombres que retrasan las revisiones médicas (con lo que eso supone para algunas enfermedades), que no prestan atención a las medidas de seguridad en el trabajo, que conducen de manera temeraria o que no toman medidas de prevención ante la propagación de enfermedades de transmisión sexual por citar algunos ejemplos. Los efectos nocivos de la masculinidad para la salud constituyen una de las clásicas grietas en torno a las cuales se busca reformar los imaginarios alrededor de la misma.

Uno de los elementos más relevantes de esta problemática es la cuestión del riesgo. Podemos acudir a un ejemplo reciente. Diferentes investigaciones en diversos contextos señalaban el impacto desigual de la pandemia del covid entre hombres y mujeres (Mahalik, Bianca y Harris, 2022; Galasso *et al.*, 2020). Una diferencia derivada del poco seguimiento que los hombres hacían de las pautas de prevención. Más allá de los datos señalados en estos estudios, no creo que nos cueste recordar quiénes se quitaban la mascarilla con más frecuencia en el transporte público, quienes incumplían las normas de distancia física

o quiénes lideraban las protestas antivacunas. En la mayor parte de los casos, eran hombres.

La masculinidad hegemónica siempre se ha asociado con lo heroico (Whitehead, 2002), con la toma de riesgos. Courtenay señalaba que «los hombres construyen la masculinidad abrazando el riesgo» (2000: 1389). Pero en general creemos que los hombres adoptan estas actitudes por asociación a un comportamiento irracional que les lleva a ser irresponsables. Sin embargo, no es el riesgo lo relevante, sino que es el control lo que importa. Tal y como señala Ericson (2021), los hombres que desarrollan prácticas de riesgo lo hacen distanciándose del perfil temerario, la virtud no reside en el riesgo en sí, sino en el autocontrol, en dominar la situación. El riesgo, parte de la premisa del control. Esta es una idea que, aunque aparente lo contrario, busca reforzar el par masculino-racional como fundamento de este dominio de la situación (Seidler, 1994; De Boise, 2021). De hecho «en la masculinidad normativa, la posición de estar en control, ser invulnerable y dominar la situación, permanece intacta» (Ericson, 2021: 171). Quienes son irracionales y no cumplen con los requisitos de ser hombres de verdad son aquellos que fracasan en ese control, no quienes toman riesgos gratuitos pero salen indemnes.

El primer ámbito crítico en el que nos vamos a detener dentro de las prácticas de riesgo/control es el de la conducción. La asociación entre masculinidad y coches o masculinidad y velocidad tiene muchas dimensiones. En primer lugar, un vínculo muy estable, que se da desde la infancia, con los valores masculinos relativos a la potencia, la velocidad, la valentía, así como de

cierta autonomía y de identidad vinculada al prestigio. Los coches han sido, casi siempre, un lugar de reconocimiento social masculino. Hay numerosos productos culturales que se centran en esa relación, que tiene su ejemplo más icónico en la saga *Fast and Furious*, una serie de películas donde el gran mérito de sus protagonistas es que saben conducir muy bien y que todo lo pueden hacer en coche.

Además, existe otro tipo de relación basada más en motivaciones defensivas, nostálgicas o abiertamente reaccionarias. Es el caso de las petromasculinidades. Daggett las define como prácticas hipermasculinas, es decir como aquellas respuestas hiperreaccionarias que se dan cuando los valores de la masculinidad hegemónica están en crisis o en amenaza percibida (2018, 2022). Una respuesta basada en el apoyo al uso intensivo de los combustibles fósiles como «símbolos que representan autonomía y autosuficiencia» (Daggett, 2018: 35). Estas petromasculinidades tienen entre sus rituales más relevantes todo un conjunto de prácticas de desperdicio de combustible con sus coches, sonidos atronadores, exhibición de sus vehículos. Se han desarrollado especialmente en los Estados Unidos y apoyan especialmente las movilizaciones de extrema derecha. En estas movilizaciones, «los sonidos, los olores, las vibraciones y la contaminación de los combustibles fósiles, todos conectados con su violencia espectacular, pueden servir como afirmaciones de una identidad que se siente amenazada» (Daggett, 2022). Porque este exceso vinculado a los coches es básicamente una práctica petronostágica en la que automóviles y combustibles fósiles son

los símbolos del orden social (basado en las desigualdades de género, raciales y de clase) al que los hombres blancos cabreados quieren volver (Kimmel, 2019).

Junto con estas cuestiones, la relación entre masculinidad y coches ilustra perfectamente el descuido masculino, es decir la separación existente entre masculinidad y cuidado de sí y cuidado de quienes nos rodean, y cómo ese descuido está vinculado a la idea de tener control de la situación. Recordemos aquellas declaraciones de Aznar en las que se oponía a la campaña de la DGT para reducir el consumo de alcohol afirmando que nadie tenía por qué decirle cuánto vino tenía que beber o, mucho menos, conducir por él. Ese ideal de sujeto autónomo al volante que no necesita reglas, se traduce en que las tasas de infracciones por alcohol y drogas son (de media) unas cinco veces más en hombres que en mujeres. Esta idea de un sujeto invulnerable que no necesita que le cuiden y que domina el riesgo, se traduce en las muertes, en que cuando dos hombres chocan hay casi un 60% de posibilidades más de que haya heridos graves que si chocan dos mujeres. El modelo masculino de no cuidar a nadie implica que el número de víctimas mortales por ocupantes de un vehículo sea el doble si hay un varón conduciendo.

¿Quién no recuerda aquellos chistes de «mujer al volante, peligro constante» o similares? Atendiendo a estos datos (podríamos sumar cuestiones vinculadas a la velocidad o a los partes de seguro) podemos cambiar esa frase por «hombre al volante, peligro constante» sin mucho problema. Pero como hemos señalado varias veces, no se trata de simplificar la discusión en hombres, sino en pensar

cómo operan los ideales masculinos en términos generales y en cómo intervenir en ellos. Estos ideales, venimos repitiendo, no son solo patrimonio masculino. Vivimos en un país que ha conocido campañas de publicidad sobre seguridad vial extremadamente impactantes y con un impacto más que relevante en términos de las muertes en carretera por año, o donde se ha puesto en marcha el carnet por puntos o se han reducido notablemente las tasas de alcohol permitidas. Pero, como veremos con el suicidio, nunca hemos conocido una campaña que se centre en poner en cuestión que la masculinidad, tal y como la conocemos, al volante, sí es un peligro constante.

A principios de 2023 en Francia se lanzó una campaña[14] orientada específicamente a la peligrosidad de los estereotipos asociados a la masculinidad, en lo que a conducción se refiere. *Soyez l'homme que vous voulez être, mais soyez un homme vivant* (sé el hombre que quieras ser, pero sé un hombre vivo), es el título de una campaña que toma como objetivo añadir la masculinidad al resto de factores (velocidad, alcohol, drogas, cansancio, etcétera) que favorecen los accidentes de carretera. La campaña, en sí, es muy sencilla. Consiste en diferentes hombres que al coger a sus hijos en brazos les dicen que no tienen que responder a los estereotipos asociados a la masculinidad, que hay que romper determinadas asociaciones, entre ellas la de virilidad, masculinidad, riesgo y velocidad. Independientemente de que hay una parte de la campaña que insiste en la capacidad de cada hombre para oponerse a los

14 <https://www.youtube.com/watch?v=BvWdUeUsmuU>.

ideales masculinos, es interesante porque pone en primer plano que es necesario intervenir sobre dichos ideales para mejorar la seguridad vial y ya, solo eso, es una propuesta políticamente interesante. Además, la campaña muestra otro elemento relevante, frente a la idea de los hombres que son fuertes porque no cuidan, el anuncio termina con estas palabras: «ahora ya no sé nada. Bueno, al menos una cosa sé. Dos hombres mejores acaban de nacer». De este modo se pone en valor la esfera de los cuidados (la geometría inclinada que los hombres exhiben durante todo el video) como un lugar de creación de vínculos que nos hace más fuertes, pero una fortaleza que está lejos de los ideales de la autonomía masculina.

Un segundo elemento crítico respecto a la salud es el suicidio, que se ha convertido en una de las cuestiones más analizadas y más polémicas dentro de los estudios y los usos políticos de las masculinidades. En casi todos los países del planeta encontramos un escenario similar: el número de muertes por suicidio (que no de intentos) de los hombres, multiplica por tres o cuatro el de las mujeres. En el caso español, en 2021, 4003 personas fallecieron al suicidarse, 2982 eran hombres y 1021 mujeres. 2020 presentaba unos números similares. Del total de 3941 muertes, 2930 eran hombres y 1011 eran mujeres. Pese a estos datos, tampoco hemos conocido nunca una campaña de prevención del suicidio con foco en lo masculino.

Sin embargo, encontramos interpretaciones antagónicas sobre esta cuestión. En los últimos años existen diferentes movimientos de derecha y extrema derecha que comparten un discurso común, la elevada tasa de

suicidios de los hombres está directamente vinculada al feminismo. Dupuis-Déri señala que desde estos ámbitos se defiende que

> los suicidios son en gran parte el resultado de una crisis de la masculinidad provocada por la ausencia de modelos de masculinidad fuertes y paternales, por las rupturas de pareja o por la fuerza del feminismo dentro de nuestras sociedades o por el hecho de que los tribunales han tomado partido contra los hombres (2019: 242).

A estas razones se añaden otras como el rol de las madres dominantes, las mujeres emancipadas o las feministas que no dejan que los hombres se desarrollen en libertad (*Ibid.*). Ante este contexto, es necesario recuperar la identidad masculina tradicional, su rol en la sociedad como única solución a esta «violencia contra los hombres». El propio Dupuis-Déri señala que esa aproximación resiste pocos análisis o comparaciones internacionales, por ejemplo países con poco o ningún desarrollo de políticas feministas (como Rusia, Polonia o Lituania) muestran tasas similares.

Frente a estas narrativas, existe una literatura muy consolidada que, reconociendo la complejidad del suicidio, señala que existe una clara vinculación entre el suicidio y la masculinidad normativa (Courtenay, 2003; Addis, 2011; Rosado *et al.*, 2014; Struszcyk, Galdas y Tiffin, 2017; Jordan y Chandler, 2018). Algunos de los elementos que ilustran esta relación son: *a*) mayor consumo de alcohol y drogas en hombres que en mujeres,

que puede derivar en comportamientos suicidas; *b*) el requisito de mostrarse fuerte, que se traduce en la poca capacidad/voluntad de buscar ayuda en situaciones difíciles y de reconocer problemas de salud mental; *c*) el aislamiento social y la falta de construcción de vínculos afectivos sólidos; *d*) las crisis derivadas de no responder a los ideales masculinos, como el desempleo, la jubilación, la pérdida de la posición de varón proveedor/protector; *e*) la existencia de prácticas específicas de suicidio como el que se da tras episodios de violencia machista. En definitiva, la propia construcción del rol masculino, las tensiones que genera adaptarse a él o incluso su propia satisfacción son elementos que pueden motivar el suicidio de los hombres.

Quizás una de las cuestiones más relevantes es la que tiene que ver con el método. Antes de considerarla, es necesario un matiz. Si bien es cierto que las tasas de muerte por suicidio de los hombres son mayores que las de las mujeres, no sucede así con los intentos de suicidio. Las mujeres intentan suicidarse mucho más que los hombres. Sin embargo, en los análisis con perspectiva de género se ha tendido a dar menos importancia a dichos intentos, lo mismo sucede en muchas políticas públicas frente al suicidio (Jordan y Chandler, 2019). Los intentos de suicidio de las mujeres reciben menor atención, pero además se interpretan de manera muy diferente. Tal y como señala Jaworski (2014), hay una clara diferencia entre las tentativas femeninas que aparecen como pasivas, fallidas o que solo son llamadas de atención, frente a las prácticas masculinas, catalogadas como activas y

exitosas, reproduciendo algunos de los elementos que caracterizan a las jerarquías masculino-femenino.

Una de las razones que explica esa diferencia entre intentos fallidos y exitosos es el método elegido para cometer los suicidios. Aquí hay dos posibles explicaciones que son muy relevantes. La primera tiene que ver con ese aspecto redentor de la violencia que señala Kimmel (2019). En un momento determinado, el recurso a la violencia puede restablecer nuestra hombría perdida. El recurso a un método violento, ante el fracaso por cumplir (o el éxito más radical, nunca se sabe) las exigencias de la masculinidad normativa, nos permite restaurar una condición perdida. Podemos ilustrarlo de una manera muy clara: me suicido, sí, ¡pero como un tío, con dos cojones! La forma de poner fin a nuestra vida nos permite saldar nuestras cuentas con las exigencias normativas. La segunda tiene que ver con el hábito. Si bien es cierto que, igual que la jerarquía de acto activo/pasivo que acabamos de presentar, considerar que los hombres están más acostumbrados al dolor que las mujeres es extremadamente problemático y que podríamos afirmar lo contrario, Granato *et al.* (2015) presentan una hipótesis interesante. Los hombres están más acostumbrados a participar de eventos, juegos, prácticas dolorosas que vinculan de un modo muy específico la tolerancia a dicho dolor con su identidad normativa. Esa tolerancia podría ser una de las razones que explica su utilización de métodos letales.

Una de las iniciativas más conocidas para tratar la relación entre masculinidad y suicido fue la campaña *Man Up* en Australia. La parte central de esta campaña era un

documental en el que un reportero viajaba por Australia preguntando a los hombres qué les podía llevar a tener impulsos suicidas. Este documental estaba orientado a «normalizar las experiencias emocionales de los hombres, la expresión emocional y la búsqueda de ayuda; a cuestionar los aspectos de la masculinidad vinculados a la autosuficiencia; y a promover modelos positivos que fomentasen el cambio» (King *et al.*, 2019: 2). Además del documental se lanzó una web donde se promovían recursos para buscar ayuda, conversaciones sobre el suicidio (King *et al.*, 2017). Esta iniciativa ha sido una de las más reconocidas internacionalmente porque se orientaba a una necesidad fundamental: establecer un debate sobre masculinidad y suicidio en la esfera pública alejando esa relación del estigma. Su desarrollo promovió cierta diversificación de las identidades reconocidas como masculinas, más abiertas frente a las clásicas estoicas y cerradas. También fomentó que los hombres fueran más receptivos a la búsqueda de ayuda especializada.

La promoción de un debate público que ponga de manifiesto la relación entre masculinidad hegemónica y suicidio es más que necesaria. La posibilidad de discutir sobre otros modelos de masculinidad de una manera abierta y plural puede permitirnos enfrentar esta problemática (y otras tantas vinculadas a la salud). Pero no se trata únicamente de eso. Básicamente porque la puesta en marcha de iniciativas de este tipo sin la existencia de recursos de asistencia se ha mostrado contraproducente (Struszczyk, Galdas y Tiffin, 2017: 4). Por otro lado, muchas de estas iniciativas vuelven a descansar en el arquetipo del hombre

que es capaz de tomar decisiones de manera autónoma o a través de la mera conversación. A esto hay que añadir que

> las campañas que se identifican con «hablar» o con el estigma de hablar, en respuesta a la salud mental están profundamente imbricadas con los intereses del capitalismo neoliberal, alejando la atención de las condiciones económicas y sociales que producen ansiedad (Chandler, 2021: 8).

Gobernarse a sí, para gobernar a los demás

Sanmartín, Kuric y Gómez (2022) señalan que asistimos a una transformación en las identidades masculinas en la población joven. Según este trabajo la mayoría de los jóvenes se sitúan fuera de «la caja de la masculinidad», es decir, fuera del modelo hegemónico. Sin embargo, hay algunos datos de dicho estudio que más que cuestionar el ideal normativo, ilustran un desplazamiento, donde hay algunas cuestiones que se siguen manteniendo y otras que adquieren nueva centralidad.

De acuerdo a los objetivos de este capítulo, vamos a prestar atención a algunos datos específicos de esta investigación. Hay algunos elementos que destacan respecto a la autopercepción de los hombres. La identidad más compartida es la de *trabajadores* (50,6% del total), seguido de *responsables* (44,2%). La identidad vinculada al empleo sigue apareciendo como la más relevante, junto a esta idea de

responsabilidad, que vendría a confirmar que podemos seguir contando con los hombres. Gente de orden y trabajadora que, además, es *independiente*. Este es el quinto valor más relevante, con 34,7%, un porcentaje muy similar a los que le preceden, *empático* (35%) o *sensible* (36,2%). Llama la atención que *dependiente* es una de las identidades menos compartidas, con un 14,3%, solo por delante de *inmaduro*, *posesivo*, *celoso*, *agresivo*, *promiscuo*, *irresponsable* o *egoísta*.

Es decir, asistimos a un posible desplazamiento del ideal hegemónico. Hay elementos de la masculinidad normativa que se cuestionan (especialmente los vinculados a la violencia). Pero lo que se asienta es un nuevo modelo masculino que consolida el vínculo entre masculinidad y neoliberalismo al reforzar el ideal independiente y la centralidad del trabajo en las biografías. Decimos desplazamiento porque son quienes están fuera de la caja quienes más se adhieren a esos valores. La identificación como trabajadores es mucho más importante entre quienes están al borde (52,7%) o fuera (54,9%) que dentro (31%). Algo similar sucede con *independiente*, el segundo valor más relevante respecto a quienes están en el borde (34,1%), también es muy importante para quienes están fuera (41%) y solo lo es para el 18,2% de quienes están dentro. *Dependiente* es un valor poco compartido en los tres casos (15,5%; 13,7% y 14,6%) según si están dentro, al borde o fuera.

Esta investigación también presenta un grado mayor de insatisfacción con su cuerpo que aquellos que están fuera de la caja. No se trata tanto de una generalización de hábitos más saludables, sino que parte de ese sujeto

independiente se está organizando en torno al cuerpo. En los últimos años asistimos a un retorno al cuerpo como lugar desde el que manejar la incertidumbre. Si bien es cierto que el ideal masculino siempre ha sido el de un cuerpo viril, la manera de legitimar ese retorno al cuerpo es diferente (Courtine, 2011). Han pasado décadas desde la aparición de los gimnasios, también ha pasado mucho tiempo desde que las figuras de los grandes culturistas dejaron de ser referentes compartidos. Ahora los gimnasios o las *apps* de deporte ocupan un nuevo lugar en nuestras vidas. Lo hacen a través de su asociación con valores muy masculinos (el individualismo o la racionalización), pero también como respuesta ante la supuesta crisis de la masculinidad. La gestión del cuerpo se ha convertido en una de las maneras de enfrentar la incertidumbre sobre qué les espera a los hombres y, especialmente, se ha convertido en una de las escuelas (junto a las comunidades de seducción) de la nueva premisa de la masculinidad: gobernarse a sí, para gobernar a los demás (Gourarier, 2017).

Courtine define perfectamente el espíritu del nuevo culto al cuerpo y cómo entronca con el escenario de incertidumbre actual: «querer dominar el cuerpo, puede interpretarse como un deseo de control de algo, a medida que todo lo demás parece fuera de nuestro control» (2022). La base de ese control es un sistema hiperracionalizado de gestión del cuerpo: tablas, comidas, horas de sueño, kilómetros de desplazamiento, etcétera. La reorganización del propio cuerpo se da a través de un conjunto de prácticas estandarizadas y racionalizadas que, aparentemente, nos permiten recuperar un cuerpo dinámico y

plástico que hemos perdido y que es parte de la esencia humana (Sassatelli, 2022). Sin embargo, como bien señala la propia Sassatelli, no se trata de reorganizar la separación y la jerarquía entre mente y cuerpo, sino que el cuerpo tiene un valor meramente instrumental, con lo que las actividades que se proponen «tienen que ver con nuevas formas de gestión que puedan aumentar su energía y capacidad» (*Ibid.*: 229).

Los gimnasios se han convertido en los centros de reunión de emprendedores de sí mismos. Los hombres (especialmente, pero no solo) son los actores de su propio éxito a través del moldeado del cuerpo (Courtine, 2022). Los gimnasios estructuran «una individualización del trabajo sobre el cuerpo y de la actividad física, promoviendo una cada vez mayor concentración sobre sí mismo como una premisa fundamental para sobrevivir y afirmarse en la sociedad contemporánea» (Sassatelli, 2022: 227). Ser el responsable último de tu éxito tiene el reverso de ser el responsable de tu fracaso. Si no tienes un cuerpo moldeado para el éxito social, es tu culpa. Esta premisa resuena a los fundamentos de las políticas neoliberales que hacen descansar en la población la responsabilidad última de aquello que les sucede.

La racionalización de la gestión del cuerpo y el proyecto de los emprendedores de sí está orientado por una promesa que combina renacimiento y cuerpo rendidor. Como señala Courtine, la práctica del *bodybuilding* se orienta por el deseo de renacer, «de devenir otro a través del deporte» (2022). Se trata de conseguir lo que Sánchez Martín y Sánchez Martín denominan un cuerpo rendidor,

donde se entiende «la práctica de actividad física como un elemento más para aumentar la capacidad de competencia personal» (2017: 247). La promesa de ese renacimiento, de la adquisición de este cuerpo rendidor, no es la de ser mejores deportistas, es la de conseguir dominar el cuerpo para ser mejores en todos los ámbitos de nuestra vida, para mejorar nuestras competencias. Gobernar el cuerpo implica empezar a gobernar la vida, que «ilumina un horizonte de potencialidad que se presupone infinito, señalando la existencia de un yo que no se limita a los roles asignados, sino que puede enfrentarse enérgicamente contra cualquier cosa que suceda en la vida» (Sassatelli, 2022: 228).

Además de este sujeto que adquiere capacidad de gobernar a través del ejercicio, nos entramos con la socialización de una ideología vigorosa que está muy vinculada con esta idea del *presente perpetuo* que pretende instaurar y defender la masculinidad hegemónica. Ese cuerpo que garantiza autonomía nos permite alejarnos de dos fantasmas de la dependencia, el de la infancia (un cuerpo y unas habilidades no desarrolladas) o el de la tercera edad (la pérdida de capacidades físicas). Se trata de mantener un cuerpo idealizado como aquel que puede responder a los ideales masculinos: velocidad, potencia, capacidad de riesgo, etcétera. Este presente perpetuo es claramente edadista y supone un problema respecto a las alternativas o a las modalidades de corporalidad que entendemos como legítimas. Condenando a esas alteridades al territorio de lo pasivo y de lo insano.

Pero esta idealización generalizada de un determinado cuerpo, genera otro tipo de problemas. La puesta en valor del movimiento, del ejercicio como valor principal del

cuerpo, tiene otras consecuencias profundamente capacitistas. Scully (2018) hace referencia a un proyecto en el que se pregunta a un conjunto de pacientes por lesiones en la médula espinal sobre cómo deberían de ser las herramientas que los diferentes equipos tecnológicos están desarrollando para responder a sus necesidades. Ante el ideal de volver a caminar, estos pacientes ponían más en valor recuperar la capacidad sensitiva, es decir la capacidad de ser penetrables por las sensaciones, de volver a tener un cuerpo poroso más allá de tener un cuerpo móvil. Scully señala cómo esta escala de prioridades no estaba disponible para los equipos tecnológicos «no formaba parte de su experiencia, ni de los recursos epistémicos comunes de su profesión o de su cultura en términos más amplios» (2018: 122).

Esta valorización de un determinado cuerpo no solo tiene consecuencias en términos de canon de belleza, también la tiene respecto a quienes tienen cuerpos válidos o no. No se trata de criticar el deporte o determinadas investigaciones médicas. Se trata de la generalización de un ideal que es profundamente excluyente, que responsabiliza a quienes no se adaptan al mismo y que, por último, es coherente con la razón neoliberal. Sin embargo, son pocas las iniciativas prácticas que tratan de intervenir sobre estas cuestiones cuando nos referimos al trabajo sobre masculinidades. ¿Por qué no pensar en que los diferentes centros de masculinidades que existen o se propone abrir en España pueden, además de los talleres sobre violencia, tener espacios de discusión y práctica deportiva? Se podrían promover espacios de discusión sobre el cuerpo en los gimnasios y desde luego debería de existir en las escuelas deportivas.

La cuestión es que necesitamos que gran parte de las políticas públicas que pretenden intervenir sobre la salud desde perspectivas que son muchas veces gordófobas y normativas se planteen una discusión sobre estos ideales de salud y el sujeto neoliberal que se están generalizando. Como señala Taylor al plantear su concepción del autoamor radical, tenemos que entender que nuestros cuerpos son «productos de un sistema trucado que está diseñado para mantenernos atrapados en el estigma y en la vergüenza» (2019: 82).

Para terminar, fútbol[15]

Hace pocos meses que la selección femenina de fútbol ganó el mundial (la absoluta, las categorías inferiores ya habían ganado en dos ocasiones). Además de ese éxito, las jugadoras (no solo las que ganaron el torneo, también otras que rechazaron volver a la selección y algunas antiguas jugadoras) han dado una segunda lección enfrentando de manera colectiva las dinámicas patriarcales de la Federación Española de Fútbol, empezando por las del expresidente Rubiales. Salvo contadas excepciones (Bellerín, *as usual*) la mayor parte de los jugadores, tanto en sus clubes como en la selección, en el mejor de los casos han llegado tarde y en el peor de los casos han hecho el ridículo. Este verano nos ha mostrado que aún hay

15 Este texto, casi íntegramente, apareció publicado en *El Salto Diario* con el título de «Fútbol y Masculinidades. Volver a jugar», 11/12/2022, en <https://www.elsaltodiario.com/masculinidad-en-demolicion/futbol-masculinidades-volver-a-jugar>.

muchos elementos que vinculan la peor cara de las masculinidades con la práctica y las instituciones del fútbol.

Como acabamos de ver, algunas prácticas deportivas se han ido expandiendo para consolidar la figura del sujeto independiente capaz de hacerse responsable de su cuerpo y su futuro. Mientras tanto, el vínculo entre fútbol y masculinidades, nos recuerda a cuestiones como la violencia, la heterosexualidad presupuesta, la homofobia o el racismo. La pregunta es si podemos pensar en prácticas vinculadas al fútbol que nos permitan promover imaginarios diferentes (incluso disidentes) de la masculinidad.

Decían Galeano y otros tantos, que se puede cambiar de todo, menos de equipo de fútbol. Pocas premisas sintetizan de manera tan clara uno de los grandes objetivos de la masculinidad normativa: la estabilidad. Convertirse en algo fijo, naturalizado, al que se le pueden detectar esencias, ser objetivo, universal y no histórico, coyuntural o particular, es una de las grandes premisas de la masculinidad como contrato social, como ansia de orden. Por eso promover este tipo de identidades es un elemento consustancial de la masculinidad, y no es solo en el fútbol donde las encontramos.

En un debate que tuvimos con motivo del mundial masculino[16], David Cerón señaló un elemento muy relevante de cómo se ha transformado el fútbol, esta idea de que los chavales ya no son de un equipo o de otro. Son de Messi, de Cristiano Ronaldo, de Mbappé, son de las

16 <https://www.youtube.com/watch?v=hmREurkV5YY>.

estrellas. Esta extrema individualización de la filiación futbolística también casa con algunas características de la masculinidad normativa actual. Replegarse en figuras individuales desde las cuales pensar el proyecto biográfico es uno de los puntales de seguridad de una masculinidad que, de nuevo, busca orden y es coherente con el principio de «gobiérnate a ti mismo para gobernar a los demás».

El fútbol es un ambiente de hipercompetitividad, de ganar, ganar y ganar. Esto ha derivado en una figura que podemos presentar como el trabajador total. Los futbolistas más famosos entrenan, después se quedan más rato a mejorar algunas cuestiones, después juegan al fútbol en la consola (juegan a que trabajan), hablan de fútbol, vuelven a entrenar. Este tipo de compromiso es el que nos demanda el trabajo: trabajar siempre, este es el único modo de ascender, de ganar, de realizarse.

Pero para ganar, de nuevo, hay que aprender a gobernarse, a contenerse, a no desviarse. Por eso quienes están en la transición al fútbol profesional desde las academias de los equipos sostienen que tienen que aprender a contenerse, a controlar sus emociones, a eliminarlas de hecho, para que nada les presente como trabajadores que no están concentrados.

Sin embargo, existen prácticas que promueven imaginarios diferentes respecto a la relación entre fútbol y masculinidades. Hay un juego que inventó el situacionista danés Asger Jorn. Se juega con tres equipos y en un campo hexagonal. No hay árbitro, las reglas (y el cumplimiento de las mismas) son responsabilidad de quienes

juegan. Este tipo de diseño ya se ha adaptado a competiciones más habituales. Pero me interesa la versión que hacen el artista brasileño Froiid y el grupo MAPA:/ en Belo Horizonte durante el mundial en Brasil de 2014[17]. Colocaron el campo hexagonal en una ocupación fuera de la ciudad y organizaron un torneo que representaba a selecciones que no se habían clasificado para el mundial. Lo interesante es que a medida que quienes jugaban se cansaban, iban saliendo y entrando en y de diferentes equipos, de manera que los equipos iniciales terminaban por no existir y quienes estaban en el equipo rival ahora compartían equipo, y al contrario. El criterio de victoria podía ser marcar más goles o recibir menos, pero todas las personas que jugaban habían estado en ese equipo, seguramente, pero también en los que habían perdido. Así que ganar o perder, del mismo modo que la pertenencia a un equipo específico, perdían la relevancia.

El primer elemento que me interesa es esto de crear tus propias reglas, esta práctica de autogobierno que es tan propia del juego. Ante un deporte tan cerrado, tan estricto, tan jerárquico, pensar en cómo quieres jugar me parece que ya es un aprendizaje significativo frente a elementos tan masculinos como la autoridad y el paternalismo (te gobierno yo, que tú no sabes).

Hay muchas potencialidades frente a la masculinidad hegemónica en la propuesta de la ética *queer* del fracaso de Halberstam (2018), pero aquí vamos a detenernos en

17 <https://cargocollective.com/froiidk/MAPA-3-COPA-DO-MUNDO-2014-o-Grande-Jogo-Futebol-de-3-lados-3sided>.

un paso previo, algo mucho más simple: qué pasa si no se puede ganar. Ganar no es el objetivo de este juego, el objetivo es jugar. Pero es que el juego, más allá de los usos neoliberales de la gamificación, es un espacio de creatividad, de subversión, de imaginación. El juego, como dice J. Huizinga (2021), es un momento de posibilidad, porque se abandona el estrecho margen que nos ofrece la realidad. Un espacio en el que se desarrollan relaciones que no son competitivas y donde el espacio de encuentro es mucho más complejo. La imposibilidad de ganar genera una forma de encuentro más interesante para quienes participan de este juego, un espacio mucho más incluyente que el de la selección de los vencedores, de los más competitivos. Eso no quiere decir que no haya problemas, que te enfade no marcar un gol o que te den un mal pase. Al fin y al cabo, el juego es un material extremadamente sensible.

No hay equipo o, mejor dicho, hay muchos. Vas a entrar y salir, jugar con y contra muchas personas, y no es un recorrido individual, porque no puede existir un proyecto individual en este contexto. ¿Podemos pensar en una creación de comunidades que no se fije a través de identidades sólidas? ¿Podemos pensar en una política que no se articule mediante identidades fijas? Seguramente muchas personas del ámbito progresista afirmarán que no, que de hecho eso es una perspectiva puramente neoliberal. Pero podemos explorar la posibilidad de ser de muchos equipos al mismo tiempo, tanto que ser de un equipo pierde sentido en beneficio de una identidad mucho más abierta y porosa, mucho más relacional. Creo que ese tipo de identidades son poco masculinas.

No solo de ser padre vive el hombre

En una reciente encuesta sobre la distribución de tarea entre hombres y mujeres durante el confinamiento, se señalaba un dato particularmente revelador respecto a la relación entre cuidado y masculinidad. Farré *et al.* (2020) comparaban la distribución del tiempo entre hombres y mujeres antes y durante el confinamiento. Dos son los datos que más llaman la atención. El primero tiene que ver con la distinción que hacen a la hora de abordar el cuidado de sus hijas/os, distinguiendo entre las tareas educativas y el juego. Respecto a las primeras, los porcentajes eran 63% mujeres frente a 37% hombres, en el segundo ámbito, la situación cambiaba ligeramente a 55% mujeres, 45% hombres. Hay un elemento claro, parece que los hombres prefieren jugar que ocuparse de las tareas educativas. Este reparto no se vio muy alterado durante el confinamiento, los hombres pasaron al 40% respecto a educación y 46% respecto al juego. La tarea que más se vio alterada fue la de hacer la compra. Antes del confinamiento correspondía al 53% de las mujeres y al 46% de los hombres, durante el confinamiento el porcentaje de los hombres subió hasta alcanzar el 56%. Hemos de recordar que, durante una temporada, hacer la compra era una de las pocas actividades que nos permitía salir a la calle.

Preferir el juego (aun jugando menos) a las tareas educativas y hacerse cargo mayoritariamente de la actividad que daba acceso al espacio público abierto durante los meses de encierro, son dos elementos que ilustran parte de

lo que está sucediendo con la incorporación de los hombres al cuidado. A esto se añade que dicha incorporación se ha visto limitada al cuidado de la infancia, mientras que la atención a otras personas dependientes sigue siendo responsabilidad de las mujeres. Este mapa dibuja una *gentrificación del cuidado*. Los hombres se están incorporando más a las tareas de cuidado, sí, de eso no hay duda. Pero este movimiento muchas veces se está haciendo encargándose de aquellas tareas que son más placenteras, menos sacrificadas, que ocupan menor carga mental y que, suelen tener un reconocimiento simbólico más relevante. A este proceso le acompaña una manera «masculina» de cuidar, que busca diferenciarse de la «femenina» apelando a su mejor desempeño en actividades físicas, al juego y, especialmente, a motivar a los niños (mucho más que a las niñas) a adoptar riesgos (Doucet, 2006).

Al mantenimiento, escasamente alterado, de una injusta distribución del tiempo que se une a la *gentrificación del cuidado*, hemos de añadir lo que Jablonka llama la *economía de la gratitud*, donde «parece que los hombres tienen que partir de cero y las mujeres y la sociedad aplaudir cualquier avance que hagamos» (2019: 368). Es decir, prolifera el reconocimiento a cualquier cosa que hagan los hombres vinculada al cuidado, sin que eso suponga la generalización de la puesta en valor del trabajo de cuidados y el reconocimiento de los costes que tiene.

¿Quiere decir esto que deberíamos de acabar con el reconocimiento a las labores de cuidado que están desempeñando los hombres en la actualidad? No creo que resulte tan evidente ni que sea la solución. Alejandro

Zambra ilustra muy bien qué significa y por qué no sabemos ser padres cuando afirma:

> lo que me impresiona, en cualquier caso, es la ausencia casi absoluta de una tradición. Como todos los seres humanos –supongo– hemos nacido, sería natural que fuéramos especialistas en asuntos de crianza, pero resulta que sabemos muy poco, en particular los hombres, que a veces nos parecemos a esos estudiantes risueños que llegan a clase sin siquiera saber que había examen [...] nuestros padres intentaron, a su manera, enseñarnos a ser hombres, pero no nos enseñaron a ser padres. Y sus padres tampoco les enseñaron a ellos. Y así (2023: 15-16).

A esta impresión podemos unir los resultados del reciente informe *State of the World's Fathers 2023*, España aparece como uno de los países con menor desacuerdo (tanto de hombres como mujeres) ante la afirmación «cambiar pañales, bañar a los niños y alimentarlos, son responsabilidad de la madre» (Van der Gaag *et al.*, 2023: 39).

Es verdad, en general a los hombres no han sido los hombres quienes nos han enseñado a cuidar. Para quien ha querido aprender, esa carga, esa responsabilidad ha recaído en las mujeres. Por eso me parece que es relevante que existan referentes de hombres que cuidan. El problema es que tienen que formar parte de la transformación más general de un sentido común donde aún no está del todo claro que los hombres tienen que cuidar y se tienen que cuidar. Ese cambio, esa presencia, tiene que reconocer la

relevancia del trabajo de cuidados y reproducción junto a sus cargas, no solo frente a la infancia, sino en general.

Sin embargo, nos encontramos con otro problema. Determinadas lecturas progresistas del problema de los referentes están yendo aún más lejos que con el problema de la *economía de la gratitud*. Están convirtiendo a los hombres que cuidan en una especie de héroes contemporáneos. La reciente campaña «El Hombre Blandengue» del ministerio de Igualdad, descansaba mucho en ese tipo de figuras: hombre solos, valientes, que se enfrentan a la carga del cuidado. Esto es problemático, vivimos en un contexto de creciente presión sobre el tiempo del que disponemos y tenemos el resultado de la experiencia de las dobles jornadas y su impacto sobre la salud y las condiciones de vida de las mujeres. No necesitamos héroes, porque estamos cayendo en la reproducción de una figura arquetípica masculina. Necesitamos revisar determinados engranajes institucionales que permitan avanzar en la democratización del cuidado pero que eso no recaiga en el sujeto autosuficiente masculino en una nueva versión.

Cuidar tiene que dejar de ser un accidente para convertirse en un elemento esencial de la biografía masculina (Robb, 2019). La paternidad es, con todos sus peros, la puerta de entrada más habitual de los hombres al universo de los cuidados. Pero también nos encontramos en un contexto en el que la figura del padre se está convirtiendo en un elemento en disputa. Son numerosas las apelaciones tanto desde ámbitos más conservadores o reaccionarios, pero también socialdemócratas, a los riesgos derivados de la desaparición del padre (Dupuis-Déri,

2018). Existen diferentes relatos en los que los problemas de los niños (no de las niñas) derivan de la pérdida de autoridad por la falta de la figura del padre y de la incapacidad de la madre para responder a las «tareas masculinas» (Robb, 2019). Reivindicar al «padre» supone reivindicar, como hemos señalado anteriormente, la vuelta a un orden que rescata la autoridad masculina como pegamento social. La defensa de la figura del padre vinculado al ideal protector/proveedor, forma parte de la literatura sobre los derechos de los hombres, que consideran que los hombres han visto mermadas sus condiciones laborales por culpa de las mujeres. También se vincula a una figura extendida de la idea de protección, no solo protegen a la familia, también a la nación y a la sociedad en general. Es cierto que dice muy poco del orden, de la nación y de la sociedad, que dependan tanto de la figura del padre.

Ana Jordan (2020) profundiza en esta cuestión analizando algunos de los grupos en defensa de los derechos de los padres. Junto a la crítica al feminismo (que, según su lectura, ha dado lugar a una crisis social generalizada), reivindican un modo masculino de cuidar. Son formas de cuidar que consolidan la división sexual del trabajo. Algunas de las cuestiones que se ponen en valor, coincidentes con las que acabamos de señalar, tienen que ver con el ejercicio de la disciplina garantizada por la mayor autoridad de los hombres, frente a las madres, mucho menos rígidas. Pero también es interesante cómo definen estos grupos su interés por cuidar. Lo hacen poniendo «énfasis en su autonomía, capacidad de

decisión y habilidad para tomar decisiones respecto a cómo conciliar su trabajo con la vida, de acuerdo a sus preferencias, de un modo que se vincula más con la masculinidad hegemónica y que no enfrenta las desigualdades entre géneros» (*Ibid.*: 34). Capacidad de elegir, libertad, autocontrol y agencia, son los valores que orientan sus elecciones.

Por último, muchos de estos padres se definen «como superhéroes/guerreros, que defienden a los niños vulnerables» (*Ibid.*: 29). Es interesante que en muchas de sus movilizaciones aparecen hombres disfrazados de Batman. Probablemente Batman sea una de las figuras *mainstream* más sociópatas en el universo de los superhéroes, más solitarios e individualistas. Halberstam afirmaba que «cuando le quitas a Bond sus juguetitos, no le queda nada para su interpretación de la masculinidad» (2008: 26). Algo similar podríamos considerar de Batman, que no es más que un señor multimillonario, con un equipo de inteligencia armamentística a su servicio, mucha capacidad de seducción y su clásico compromiso moral para restaurar el orden, casi siempre, él solo. En definitiva, una perfecta encarnación del sujeto masculino ideal. Batman es el superhéroe perfecto para los grupos de reivindicación de los derechos de los hombres y una clara advertencia de por qué hay que tener precaución de los superhéroes.

Son numerosos los beneficios derivados de una paternidad implicada y que no tienen que ver con los que estos grupos reivindican. Podemos hablar, en el contexto de familias nucleares clásicas de: la socialización de la infancia en relaciones de género más equitativas; mejores

procesos de gestación y posparto; mejoras en la salud de los hombres, que adoptan mejores pautas de cuidado; mejora también en la salud de sus parejas, con menos estrés y más tiempo disponible; la generación de vínculos emocionales más sólidos, etcétera (Do Carmo *et al.*, 2022).

Para avanzar en una distribución más justa de las tareas de cuidado y fomentar masculinidades cuidadoras, una de las herramientas más generalizadas son los permisos por paternidad. En España, y en muchos países del resto de Europa, estos permisos han experimentado un importante desarrollo en los últimos años. Diferentes investigaciones reconocen su importancia a la hora de vincular a los hombres con sus hijos e hijas, incluso en estamentos tan masculinizados (en el peor sentido de la palabra) como la policía (Romero-Balsas, Meil y Rogero-García, 2021). Pese a su impacto positivo, investigaciones recientes llaman la atención sobre cómo se están gestionando esos permisos. El hecho de que hombres y mujeres coincidan en la baja está resultando menos provechoso que el hecho de que las alternen. La alternancia supone que los hombres tienen que responsabilizarse más y no persiste la desigualdad en la distribución de las tareas (Brandth y Kvande, 2018). Sin embargo, pese a ese impacto positivo (con matices como acabamos de mencionar) el problema sigue siendo qué pasa después de las bajas posteriores al nacimiento. Pese a que es un impacto que tendrá que ser medido en unos años, las bajas, las excedencias por cuidado, las reducciones de jornadas para cuidar siguen siendo patrimonio de las mujeres. Al tiempo que «algunos hombres se sienten incómodos a la

hora de revelar y hablar de sus responsabilidades de cuidado» (Men in Care, 2022: 18) Hay muchas razones para ello y muchas respuestas posibles desde las políticas públicas. Pero uno de los elementos que hay que enfrentar es la centralidad del trabajo en las biografías masculinas, tanto de hombres adultos como de hombres jóvenes (hooks, 2021; Sanmartín *et al.*, 2022).

Aunque no me voy a centrar en ese ámbito, hay algunas cuestiones que me gustaría destacar en el ámbito de las intervenciones dentro del mundo del trabajo. En los últimos años hay un número creciente de formaciones y de intervenciones que se dan en el ámbito laboral y que me parecen extremadamente necesarias. Tendemos a centrar las formaciones sobre masculinidades en los ámbitos escolares o en espacios alejados de lo laboral. Sin embargo, es uno de los ámbitos más relevantes de reproducción de la masculinidad hegemónica. La iniciativa Gizonduz, por citar solo un ejemplo, desarrolla muchas formaciones en este aspecto. También hay iniciativas como el proyecto Men in Care que plantean reformas muy interesantes. Estas son algunas de las medidas que se proponen (Men in Care, 2022: 18):

- Compactación de la jornada.
- Horario de trabajo flexible.
- Banco de horas.
- Sistema de turnos con criterios de conciliación y no de antigüedad.
- Adaptación de la jornada a las necesidades de cuidado.

- Política de reducción de las horas extraordinarias y sobrecarga de trabajo.
- Teletrabajo regulado y voluntario.
- Semana laboral corta (30-35 horas, sin reducción salarial) como medida a largo plazo.
- Compartir un mismo puesto de trabajo.
- Jubilación por etapas.
- Opciones para pausas en la carrera profesional o año sabático.

Ya simplemente implementar esas medidas podría tener efectos muy relevantes respecto al equilibrio empleo/cuidados y a la distribución del tiempo. Acabamos de señalar que una paternidad implicada tiene efectos positivos en general, tanto para hombres como para el conjunto de la sociedad. Pero no podemos limitar la idea de las *caring masculinities* a esta esfera concreta. Es necesario ampliar las esferas de cuidado con participación masculina. Proyectos como Men in Care que acabamos de citar reconocen esa necesidad, pero en general nos encontramos con iniciativas muy limitadas al ámbito de la corresponsabilidad laboral y muy centradas en la figura a la que hemos hecho referencia anteriormente: la del hombre solo que ahora asume algunas tareas de cuidado.

Para superar este marco necesitamos, en primer lugar, propuestas más orientadas a desplazar al empleo de la centralidad de nuestras vidas. Esto requiere muchas intervenciones, algunas orientadas a su valor simbólico y otras orientadas a poder y necesitar trabajar menos. Este tipo de intervenciones son relevantes a la hora de mostrar

una cuestión: la posibilidad de transformar la masculinidad de políticas que no están orientadas específicamente a los hombres.

Respecto al valor simbólico, vamos a presentar el proyecto escolar Roots of Empathy[18]. Se trata de una iniciativa desarrollada fundamentalmente en Canadá, pero con otras experiencias en Francia o Nueva Zelanda. Parte de la premisa de reducir la agresividad de niños y niñas y la práctica del *bullying*. El eje sobre el que se asienta es, aparentemente, muy sencillo. Cada pocas semanas, cada clase recibe la vista de un/a bebé y es esa presencia la que articula el proyecto pedagógico.

En un momento en el que asistimos a debates sobre la falta de esfuerzo, la pérdida de valores meritocráticos en la educación o sobre la posibilidad de desarrollar proyectos para favorecer el espíritu emprendedor del alumnado, Roots of Empathy muestra claramente qué significa darle protagonismo a los cuidados. Gran parte de los aprendizajes se hacen en relación con el/la bebe, con el presente más frágil con el que comparten el aula. Aprenden a leer para, entre otras cosas, poder leer cuentos a quienes les visitan. Aprenden matemáticas para entender mejor algunos cambios de los/as bebés o algunas de sus necesidades. Aprenden a trabajar con las emociones del/la bebé para poder entender y empatizar con las emociones de quienes les rodean, especialmente sus compañeras/os de clase. Una dimensión esencial del aprendizaje tiene que ver con construir relaciones con otros/as, con el cuidado, con la

18 <https://rootsofempathy.org/>.

atención a una vida. El resultado relativo al fomento de la empatía está contrastado por numerosas investigaciones, lo mismo que el descenso de la agresividad. Pero también aumenta, se normaliza y se deja de vincular un género concreto o un proyecto vital particular a los cuidados. Este es un buen ejemplo de una práctica que, pese a no hablar específicamente de masculinidades, interviene directamente frente a alguna de las bases de la masculinidad tradicional, la del sujeto que no necesita cuidar ni que le cuiden.

Pero también es un proyecto relevante respecto a otra dimensión de las masculinidades cuidadoras: la relacionalidad. Una parte fundamental del proyecto pedagógico de la masculinidad hegemónica tiene que ver con aprender a rechazar las emociones propias y ajenas, a relegar su expresión al campo de lo femenino y a dominarlas. Pero como señala Mayard, este estoicismo emocional se traduce también en la pérdida de amistades, en cierto sentido porque se cree que se puede vivir sin ellas, que no son necesarias, identifican ser fuertes con ser autosuficiente y eso muchas veces se traduce en estar más solos (2022: 102-104). Roots of Empathy trata de revertir ese curriculum oculto para apostar por la construcción de vínculos afectivos más sólidos.

Respecto a la segunda cuestión, tener que trabajar menos, la propuesta es evidente, la Renta Básica Universal. Hoy por hoy existen pocas herramientas tan relevantes para reducir la necesidad de trabajo, reducir nuestra ansiedad sobre la cuestión laboral y darnos condiciones para poder elaborar proyectos vitales alejados del empleo. Pero,

además, supone un agujero más en la figura del hombre proveedor/protector que tanto está en crisis y que tanto intentan reivindicar las lecturas conservadoras de la masculinidad. Pocas medidas pueden intervenir tanto contra las masculinidades hegemónicas como universalizar la Renta Básica Universal.

La siguiente medida ya aparece dentro de las recomendaciones del proyecto Men in Care y se ha convertido en una propuesta bastante generalizada. Estamos hablando de la reducción de la jornada laboral. Diferentes países y regiones están poniendo en marcha experiencias piloto para analizar sus efectos. Por ejemplo, casos como el valenciano muestran que ha tenido impactos positivos relativos a descensos del estrés, más tiempo para descansar o para practicar deporte, pero especialmente ha tenido impactos positivos en la conciliación de la vida con el empleo (por ejemplo, más tiempo para el cuidado de amistades o familiares). Reducir la jornada, nos permite ir reordenando nuestro tiempo más allá del empleo. Es evidente que se trata de una medida que no está exenta de otros debates: qué tipo de empresas pueden hacerlo, qué tipo de trabajadores y trabajadoras pueden hacerlo, cómo se cruza con variables de precariedad, origen, etcétera. Es cierto que reducir la actividad humana en la esfera laboral puede corresponderse a lo que planten Hester y Srnicek cuando piensan que en el mundo postrabajo «está claro que la extracción de recursos naturales debería de implicar el mínimo de la actividad humana, por ejemplo, pero no debería de suceder lo mismo con el trabajo implicado en criar a un/a niño/a» (2023: 202). Pero es

verdad que en el contexto neoliberal que vivimos, podría suponer precisamente lo contrario.

Renta Básica Universal y reducción de jornada abordan dos de los elementos críticos de la relación con el empleo: la necesidad de reducir tanto el tiempo de trabajo como la dependencia del mercado en el acceso a derechos (Hester y Srnicek, 2023: 10), pero también liberarse de la figura del proveedor como central en el modo en que nos enfrentamos a los cuidados. Disponer de más tiempo libre es esencial para poder hablar de libertad, como señalan Hester y Srnicek:

> La batalla contra el trabajo, en todas sus formas, es la batalla por el tiempo libre. Es solo sobre las bases de este tiempo libre que podemos determinar qué hacer con nuestras vidas finitas, que podemos implicarnos en diferentes itinerarios vitales, proyectos, identidades y normas (*Ibid.*:19).

Este tiempo libre es determinante para la imaginación. Decíamos al principio del libro, que la labor para pensar sobre el futuro les había correspondido a aquellos que tenían más tiempo, a los hombres ilustrados sin responsabilidades y con un saber reconocido. Estas dos propuestas nos tienen que permitir recuperar soberanía temporal, que

> no significa simplemente tener la libertad de dedicar nuestro tiempo a lo que deseemos individualmente, como si fuéramos mónadas capaces de separarnos de cualquier vínculo social o natural. Somos seres socia-

les y, por lo tanto, la soberanía temporal significa crear nuestras propias normas y obligaciones para con los colectivos en los que vivimos (*Ibid.*, 182).

Dentro de los conversatorios del proyecto Artistas en Crianza de Tenerife LAV, una de las participantes señalaba que una de las razones por las que le estresaba dejar a su pareja sola con su hija tenía que ver con que su marido asumía ese periodo en soledad. Cuando era ella quien se quedaba sola, rápidamente tenía una red a la que acudir para pensar planes o alternativas. Pero su marido no, afrontaba ese periodo solo. Esta es una situación que nos puede resultar muy habitual a muchos hombres. Seguimos pensando que somos capaces de todo nosotros solos, que podemos distribuir equitativamente las tareas y hacerlo en soledad. El problema no es solo que este sea un nuevo desarrollo de esa figura del héroe capaz de todo, sino que también gran parte de las políticas públicas o de las maneras en las que pensamos el reparto del tiempo, se construyen en torno a esta figura del hombre solo, del sujeto autónomo capaz de hacer malabares con el tiempo.

A este imaginario tan consolidado se une la escasa disponibilidad, en el mapa de la masculinidad, de otras figuras. La más relevante es la de la comunidad. Tanto en la literatura feminista, como en los imaginarios cotidianos de muchas mujeres, conceptos como tribu, red o comunidad, están mucho más consolidados. No sucede tanto en el caso masculino e incluso en la literatura sobre masculinidades. Nos podemos encontrar con casos o

apelaciones a hombres que cuidan, pero en su mayoría son hombres solos.

Paul Morrison, uno de los integrantes del colectivo Achilles Heel, recordaba con nostalgia el tipo de comunidad de cuidados que había experimentado durante una reunión de colectivos de hombres que había durado una semana y a la que había ido con su hija:

> Tuve un sentimiento de tribu durante la Semana de Hombres de Laurieston. Por las mañanas, después de vestir a Corey, podía ir al baño. Ella se alejaría, paseando por los largos pasillos de la casa. En ocasiones, la vería pocas veces durante las siguientes 2 o 3 horas. Lo más común era que se encontrará con otros/as niños/as que la cuidarían y jugarían con ella. Otro hombre la llevaría a la guardería. Otro hombre la cuidaría. Todos los hombres que estaban allí eran sensibles a las necesidades de las/os diferentes niñas/os que había allí y estaban preparados para relacionarse con ellas/os (1991: 109).

Pero en la actualidad, no podemos echar de menos la comunidad, porque nunca la hemos esperado. Este es uno de los grandes problemas de la masculinidad hegemónica. Se han reducido los imaginarios, las posibilidades respecto a las cuales los hombres pueden (podemos) pensar sus vidas. Existe un problema muy relevante a este nivel. Nos hemos pasado la vida consolidándonos como seres autónomos, como autosuficientes, sin cuidar amistades ni vínculos. Del mismo modo que tenemos escasos

conocimientos sobre cuidados, la normatividad nos ha hecho verdaderos especialistas en, de muchas maneras, deshacernos de los lazos con otras personas. Así que cuando llega el momento en el que nos planteamos cómo podemos recomponer vínculos, resulta una tarea para la que no estamos preparados.

Hacer del cuidado un elemento central en la biografía masculina supone desarrollar toda una serie de políticas públicas para redistribuir las cargas y responsabilidades de manera equitativa, acabando con las diferentes maneras en las que los hombres se han apartado de dichas tareas. Pero en esta posibilidad, podemos ir un paso más allá de la figura del nuevo héroe cuidador y tratar de acompasar esta idea de la tribu o la comunidad con los imaginarios masculinos, que ya hemos visto que están más centrados en los sujetos independientes que en los vínculos colectivos.

Esta posibilidad, que podemos vincular con la idea de socializar los cuidados, entendida como una distribución más justa y expandida de los mismos, se vincula directamente con las propuestas de abolición de la familia y de los cuidados comunales (O'Brien, 2019, 2020; Lewis, 2023; Hybris, 2023; Hester y Srnicek, 2023). Abolir la familia no quiere decir destruir la que ha sido para muchas personas su unidad fundamental de cuidado (para otras muchas ha supuesto todo lo contrario). No supone «el abandono infantil, ni la prohibición del afecto y el cuidado» como dice O'Brien esta propuesta es la de sus opositores. (2019). Se trata de una propuesta que se hace cargo de la necesidad y el deseo de cuidados, pero critica

lo insuficiente del vehículo que tenemos a nuestra disposición para la realización de ese deseo, la familia (Lewis, 2023: 132).

Ira Hybris recoge varías definiciones para plantear un elemento común;

> La comprensión de la abolición como una forma de preservar el afecto y destruir la insularidad de los viejos vínculos familiares. [...] su superación habrá de perseguir la abundancia comunista de los cuidados y la autonomía que solo se vuelve posible sobre la base de una nueva vida interdependiente (2023: 89).

Hester y Srnicek recogen ese espíritu para proponer la idea de cuidados comunales, como «la transformación y la expansión emancipadora de las relaciones de cuidado» (2023: 174).

Abolir la familia, con su genealogía vinculada a los comunismos *queer* (Hybris, 2023) probablemente sea una de las propuestas más ajenas a las propuestas conservadoras que tienen que ver con restaurar el poder del padre, pero también a muchas de las que se plantean desde los estudios críticos de masculinidades que, como hemos señalado, se centran en la familia nuclear y en el hombre solo. Pero, Kimmel dice que «los hombres que comparten las tareas domésticas y el cuidado infantil, son hombres más sanos y felices. ¿Y quién no querría algo así?» (2018: 35). Ampliemos, por lo tanto, la apuesta o como dice Ira Hybris sigamos «una estela de cariño expandido» (2023: 88). Si cuidar nos sienta bien a los

hombres, recuperemos la posibilidad de cuidar a esas amistades que hemos olvidado, pensemos también en el cuidado a otras personas, no solo a nuestras/os hijas/os, no olvidemos el cuidado de nosotros mismos, más allá del autocontrol. No se trata de que lo dejemos todo de un lado, como si el cuidado no requiere de costes, o que lo hagamos todo solos. Se trata de generar un ecosistema de instituciones de cuidado (Hester y Srnicek, 2023), algo que no puede hacerse desde la perspectiva de los hombres solos, invulnerables, requerimos cambiar el centro desde el que se han pensado las políticas y las iniciativas a este nivel para pensarlas desde un individuo vulnerable que puede habitar una comunidad que tenga en los cuidados el pegamento de sus vínculos.

Para abolir la familia o para comunitarizar los cuidados requerimos de políticas públicas que, tan manida frase, pongan los cuidados en el centro[19]. Esto requiere, por ejemplo, que el empleo de cuidados esté bien pagado y que pueda formar parte de las biografías masculinas (recordemos las campañas que se proponían al inicio de este capítulo). Encontramos diferentes propuestas como (O'Brien, 2019, 2020; Hester y Srnicek, 2023): *a*) la puesta en marcha de bienes comunes a partir de los cuales organizar el cuidado y la autogestión de los mismos, por ejemplo los que tienen que ver con servicios básicos como la comida; *b*) prestación de cuidado para personas dependientes mediante

19 Es cierto que las propuestas que se van a enumerar a continuación no son patrimonio exclusivo de estas dos corrientes, las situamos dentro de ellas porque son las que más intervienen contra esa figura del hombre autónomo sin necesidad de vínculos.

servicios de enfermería que cooperen con redes comunitarias para prestar atención a dichas personas; *c*) el cuidado de la infancia es una cuestión básica en estas propuestas, ya sea a través de espacios de cuidado más comunitarios o de la existencia de servicios de asistencia mejor pagados o distribuidos; *d*) también tiene que ver con cómo pensamos los entornos urbanos. La socialización del cuidado requiere diseñar escenarios urbanos que garanticen la autonomía de todos y todas, no solo de determinadas personas (especialmente las que se desplazan en coche). Niños, niñas y personas dependientes, deben tener su seguridad y autonomía garantizada a través de un diseño que piense en las personas más vulnerables. Una ciudad menos masculinizada es la que prioriza el juego frente al coche.

No se trata de retirar a las familias los aparentes beneficios que las políticas públicas les dan como repositorio casi exclusivo de los cuidados, se trata de ampliar esos beneficios a otras formas de relación (Hester y Srnicek, 2023: 185). Un campo en el que se podría experimentar es el de los derechos de cuidado que otorgamos a otras personas a través de los permisos. Si estamos pensando en ampliar los supuestos de dichos permisos, ampliemos también las personas que los pueden disfrutar. Que un amigo pueda pedir un permiso para ayudarnos en el cuidado de una persona dependiente, o que podamos pedir el permiso para cuidar de una amiga enferma. Este tipo de reconocimiento implica revertir algunos de los supuestos básicos de una esfera pública androcéntrica.

También se pueden analizar desde estas lógicas y promover desde las políticas públicas los experimentos de

cohousing o las cooperativas de vivienda basadas en el derecho de uso. Ambos casos se han probado como formas interesantes de socializar los cuidados, sin que eso implique que no se den problemas en su gestión. Pero, hoy por hoy, acceder a esas posibilidades requiere de rentas medio-altas, tiene numerosos problemas burocráticos y no es una posibilidad compartida para gran parte de la población. Promover este tipo de experimentos, facilitando su acceso y situándolos en un ecosistema de cuidados más allá de la casa, es una apuesta política esencial si queremos que la idea de las *caring masculinities* tenga que ver con el desarrollo de una institucionalidad común.

Para cerrar este epígrafe, querría recuperar la idea de hooks (2021: 61) de promover espacios de disidencia al patriarcado y a las masculinidades normativas donde la infancia y los hombres tengan posibilidades de socializar de otras maneras. Para ello vamos a presentar dos experiencias algo diferentes, pero con elementos comunes es sus disidencias a la masculinidad hegemónica. La primera es una instalación artística llamada *Equal Play* y la segunda es un grupo de crianza de hombres llamado Papapà.

Equal Play[20] es una instalación desarrollada por Albert Potrony en la galería Baltic (Newcastle, UK) entre septiembre de 2021 y septiembre de 2022. Esta instalación ponía en relación dos líneas de trabajo de este artista: la investigación sobre el juego y su revisión de pequeñas utopías puestas en marcha por movimientos sociales en las pasadas décadas. Respecto al juego, Potrony lleva años

20 <https://baltic.art/whats-on/11-albert-potrony-equal-play/>.

investigando sobre este como un mecanismo de encuentro que estimula relaciones no jerárquicas, prácticas más inclusivas e intergeneracionales y que promueve otras maneras de exploración de la realidad y de imaginación política. En *Equal Play* se construye un patio de juego intergeneracional, inspirado en la combinación de la propuesta del arquitecto neerlandés Aldo Van Eyck de construcción de patios a partir de elementos no prescriptivos y de una relación más porosa y abierta con la ciudad. Los objetos para jugar en ese espacio se basan en la teoría de las piezas sueltas promovida por Simon Nicholson, útiles de juego más abstractos que promueven prácticas más imaginativas y más abiertas a la infancia. Respecto a la labor de archivo se trata de una revisión a través de metodologías artísticas para colocar en diálogo experiencias de movimientos sociales con las demandas o problemáticas del presente, que, en el caso que nos ocupa, se centra en algunos movimientos antisexistas de hombres y sus prácticas de revisión de las masculinidades durante las décadas de los setenta y los ochenta, especialmente el colectivo que promovía la publicación *Achilles Heel* y *Creches Against Sexism*. En la instalación que vamos a analizar, existía un espacio donde se exhibían algunas de las publicaciones de estos colectivos, especialmente las referidas a la paternidad y se proyectaba el vídeo *About men and children* (1983), realizado por uno de los integrantes de Achilles Heel, Paul Morrison.

¿Cómo nos permite revisar esta instalación la relación entre masculinidades y cuidado? Volvamos un momento a dos de los elementos destacados anteriormente respecto

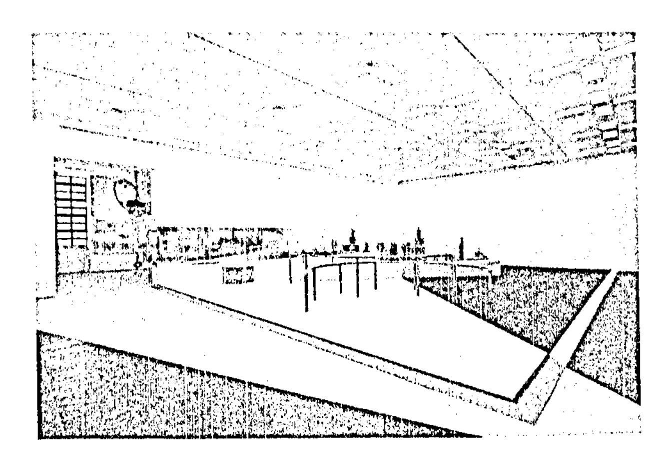


Imagen 3. *Equal Play, 1.* Cortesía de Albert Potrony.



Imagen 4. *Equal Play, 2.* Cortesía de Albert Potrony.

a la teoría de las *caring masculinities*. El primero es el vínculo de dichas masculinidades con prácticas de no dominación (Elliot, 2016), el segundo tiene que ver con el fomento de prácticas creativas que permitan imaginar nuevos espacios y nuevas relaciones entre los sujetos implicados en prácticas de cuidado (Simplican, 2018). Cuando explicaban el nombre de su colectivo, los integrantes de Achilles Heel afirmaban la necesidad de «pensar en un punto de vulnerabilidad que abriera una posibilidad de cambio» (Seidler, 1991: ix). Esta vulnerabilidad es uno de los elementos que vincula no solo el trabajo de archivo con la instalación, también el conjunto de la propuesta con la reflexión sobre las masculinidades. Se trata, fundamentalmente, de una vulnerabilidad epistémica que presentaba Icaza (2021).

Para ver cómo se desarrolla la vulnerabilidad en esta instalación, tenemos que plantear una distinción que es clara en el vocabulario anglosajón, pero no tanto en el castellano. *Play* y *Game*, no quieren decir exactamente lo mismo. *Game* tiene más que ver con un juego pautado, con reglas, con un desarrollo y con roles específicos. *Play* tiene más que ver con cómo diferentes cuerpos comparten felicidad e intensidad más allá de normas sociales y morales, inventando relaciones a través de dicho encuentro (Huizinga, 2021). La propuesta de esta instalación, algo que se puede ver en su nombre, tiene más que ver con la acepción de *play*.

Como señala Potrony «el juego es un microcosmos, genera un espacio en el que promueve una horizontalidad donde las jerarquías se alteran un poco y la cuestión de

quién es el experto se pone en duda»[21]. El tipo de material con el que se trabaja, el juego que hay que poner en práctica, inaugura un contexto en el que «el adulto tiene dudas, no sabe qué hacer, un chaval casi inmediatamente se pondrá a hacer cosas, los chavales casi enseguida ven cosas, hay que dar más tiempo a los adultos». Es decir, la primera jerarquía que se altera es la de quién sabe qué hay que hacer, los/as adultos/as se ven dentro de un contexto en el que no saben qué hacer, pero en el que su participación es fundamental, porque la escala de las piezas hace que sea difícil que el público infantil las pueda manejar con total autonomía. Hay una interacción dependiente en ambos casos, construida sobre una vulnerabilidad compartida, en la que uno de los valores de la relación adultos/as-infancia más clásicos como es el de la dominación, se ve alterada.

La segunda cuestión a destacar es que es una instalación donde lo que se crea no tiene nada que ver con modelos normativos de éxito. Los productos están destinados a desaparecer, son efímeros, y ya hemos señalado anteriormente que la masculinidad hegemónica no es muy amiga de lo efímero. Lo que se ve y se construye en esta instalación está destinado a romperse, caerse, desaparecer... Todo el trabajo está destinado al fracaso. Es precisamente esa posibilidad de fracaso la que permite experimentar y abrir un espacio más diverso y democrático de interacción. Fracasar y no saber son dos de las variables que esta instalación asocia a la idea de cuidados y,

21 Comunicación personal con el autor.

en cierto sentido, presentan maneras diferentes de imaginar esta relación entre masculinidad y cuidados.

Adriana Cavarero se detiene en la poca consideración que Kant le tenía a la infancia y a las madres (2022). El filósofo alemán señalaba que la infancia perturba y molesta a quienes tienen la responsabilidad de pensar (los hombres). Pero no solo es molesta, también es contraria a los ideales de autonomía y libertad que según Kant están en la base de la naturaleza humana. Señala Cavarero:

> la infancia, como estado de minoridad y dependencia es, de esta forma, medida y, por así decirlo, machacada bajo el paradigma kantiano de un yo autónomo, libre, racional, que domina sus inclinaciones y, sobre todo, que no tiene necesidad de que otros se inclinen amorosamente sobre él (2022: 57).

Porque el problema no es únicamente la infancia, también lo son las madres que ralentizan su búsqueda de autonomía y que están «inclinadas a cobijar y tutelar a la criatura que depende de otros y más precisamente de ellas mismas» (*Ibid.*). El problema son las relaciones inclinadas en torno a la vulnerabilidad que, entre otras cosas, impiden pensar de forma autónoma.

Alejandro Zambra señala al reflexionar sobre cómo estaba escribiendo durante los primeros meses de vida de su hijo que «escribo en estado de apego, bajo tu influencia, persuadidos los dos por el influjo de la mecedora» (2023: 15). De esto trata, en cierto sentido, la instalación de *Equal Play*, de la posibilidad de pensar y actuar en estado de apego,

en una relación diferente, afectada por las relaciones que se están tejiendo con la persona a la que cuidamos y que, además, tiene cosas que decirnos, no son una hoja en blanco en la que el mundo adulto puede escribir. Este pensar con apego se aleja de aquello que Stockton define como crecer hacia arriba para la infancia. La posición vertical (opuesta a la geografía inclinada de la vulnerabilidad) define el crecimiento como «una cuestión de extensión, vigor y volumen» (2009: 11). Crecer hacia arriba responde a un ideal normativo, «de linaje, de continuidad» (*Ibid.*: 13). En cierto sentido implica que existe un fin concreto que alcanzar, que reproducir. Frente a esto, crecer hacia los lados no solo se vincula a «aquello que las ciencias cognitivas recientes consideran que es el crecimiento del cerebro mediante la capacidad del cerebro de construir redes mediante la conexión y la extensión» (*Ibid.*:11), sino que implica una crítica del futurismo reproductivo que muchas veces está asociado a la infancia. Tiene que ver con «localizar la energía, el placer, la vitalidad, la emoción y el movimiento en el vaivén de las conexiones y extensiones que no son reproductivas» (*Ibid.*: 13). Fracasar, como bien señala Halberstam (2018), tiene que ver con crecer hacia los lados.

Cuidar tiene que ver, si queremos que perfore ese sujeto masculino autónomo e independiente, no solo con la distribución justa y equitativa del tiempo, también con favorecer espacios donde se pueda pensar con apego. Jugar aquí no tiene que ver con gentrificar el cuidado. Tampoco se trata de esencializar a la infancia, ni de cargarla con la responsabilidad normativa de la bondad o el altruismo. Se trata de fomentar relaciones donde se ponga en cuestión

la hegemonía masculina y ese ideal recto del desarrollo de alguien, donde existe un futuro encarnado por una figura masculina que tiene el monopolio del saber y que decide qué está bien y qué está mal.

Papapà es un grupo de hombres (o cuidadores principales no gestantes) se reúnen con sus hijas/os (de 0 a 5 años) un sábado por la mañana, en un equipamiento público donde se les facilitan algunos recursos de juego. Este espacio no solo permite a niñas y niños jugar, sino a los hombres encontrarse con otros con los que compartir dudas sobre la crianza. Esta iniciativa nace en 2018 (algunos de ellos habían pasado por los cursos preparto de Canviem-ho, del ayuntamiento de Barcelona) y que ahora cuenta con dos sedes, una en Gracia y otra en Sants.

Adrià Garcia i Mateu, uno de sus integrantes, señala que la iniciativa surge «ante la falta de espacios de socialización y de referentes sobre paternidades igualitarias»[22]. Esta es una de las primeras cuestiones interesantes de este grupo, cómo responde a la necesidad de contar con referentes y con formas de socializar los saberes sobre los cuidados, que en la mayoría de ocasiones pueden venir de espacios no masculinos. También es relevante el objetivo de romper con el paradigma del hombre solo que se enfrenta con autosuficiencia al problema de la crianza. Si el objetivo es desarrollar una crianza corresponsable que mejor que hacerlo en comunidad. Pero en este caso,

22 Declaraciones recogidas en <https://ajuntament.barcelona.cat/gracia/es/noticia/papapa-grup-de-suport-de-pares-per-fomentar-la-crianca-corresponsable_1287401>.

no estamos hablando del tipo de colectividad masculina que podríamos definir como fratría (por ejemplo, esas redes homosociales que hemos presentado en el capítulo sobre nueva política). Se trata de un grupo sostenido sobre otro tipo de vínculos. Como señala el propio García i Mateu

> las conversaciones que tenemos más a menudo son sobre salud y cuidado de los niños y niñas: cómo dormir, comer, amamantar... También problemas puntuales, recursos para educar, cómo sostener relaciones de pareja sanas en una etapa tan intensa, o aspectos del día a día, como las inscripciones en las guarderías.

Este tipo de comunidad, de hombres que quieren «vivir la paternidad de otra manera»[23], está lejos de ser un ejemplo de *gentrificación con cuidado* y se parece más a la idea de pensar con *apego desde el juego* a la que hemos hecho referencia. Pero, sobre todo, es una iniciativa que contribuye a que el cuidado sea una parte normal de la biografía masculina, además de un uso de equipamientos públicos que contribuye, de forma creativa, a la socialización del cuidado.

23 «Papapà, pares que trenquen la inèrcia», en <https://criatures.ara.cat/familia/papapa-grup-crianca-pares_1_1203298.html>.

A la hora de analizar qué tipo de imaginarios existen respecto a los cuidados, una de las primeras preguntas que nos tenemos que hacer es qué tipo de legitimidad ocupan determinadas prácticas en esta esfera pública masculinizada. Estamos hablando no solo de quiénes tienen que ocuparse de ese trabajo (de la distribución), sino también de quiénes pueden acceder a los mismos, quiénes los pueden recibir y en qué lugar les coloca eso (del acceso y el reconocimiento de una praxis socialmente válida). Si el envejecimiento plantea importantes tensiones respecto a las identidades masculinas, también encontramos elementos polémicos en lo que tiene que ver con los cuidados paliativos y las atenciones en el final de la vida.

Qué calidad de vida tienen las personas que están en los últimos momentos de su existencia o cómo se les atiende y reconoce, son indicadores muy representativos del lugar que ocupan los cuidados en nuestro imaginario colectivo. Es también una manera de evaluar si somos capaces de romper ese tabú sobre la muerte que condiciona los modos en los que podemos debatir sobre la misma. Este tabú no solo hunde sus raíces en nuestra tradición judeocristiana, también en las formas de gestión del final de la vida que son hegemónicas en nuestras latitudes y que priorizan determinados conocimientos y determinadas instituciones sobre otras. Es el resultado de un importante cambio de paradigma que deriva de la victoria del racionalismo científico contra las instituciones religiosas respecto a quién interpretaba el sentido de la muerte y por

tanto el lugar de determinadas instituciones en la vida (Despret, 2021). Las instituciones médicas se convierten en las responsables de la salud y de la muerte, eso implica alejar la muerte del debate social y colocarla en determinadas instituciones avaladas por su legitimidad científica (Marabini, 2015). Sin embargo, en estas instituciones, existe poco debate sobre lo que significa la buena muerte. Entre otras cosas, porque para la medicina, más bien para el paradigma biomédico, la muerte es únicamente un fracaso, no algo que forme parte de la vida (Davies y Higginson, 2004). Tenemos como ejemplo el carácter absolutamente marginal que los cuidados paliativos ocupan dentro de las carreras de enfermería o medicina.

A continuación, vamos a presentar cómo estos debates se plantean en el ámbito de los cuidados paliativos. Una arena que del mismo modo que sucede con el envejecimiento tiene poco desarrollo teórico y empírico dentro de los estudios sobre género en general y de los estudios de masculinidades en particular. Recientemente Gott, Morgan y Williams (2020) afirmaban que, del mismo modo que afecta a otras variables de la salud, el género (y los imaginarios sobre la masculinidad, por lo tanto) influye en las preferencias y experiencias que se tienen respecto al final de la vida. Señalaban también que bajo el sujeto «paciente» lo que se esconde no es más que ese sujeto de pretensiones universales que no es más que un sujeto masculino pero que cae en el error de analizar cuáles son los problemas que esconder lo masculino implica. Volviendo al caso español, esta ausencia es manifiesta en la Estrategia Nacional de Cuidados Paliativos (que no se renueva

desde 2014) y que no tiene ninguna mención a condicionantes de género, del mismo modo que sucede con los diferentes planes autonómicos de cuidados paliativos.

Las diferentes y escasas investigaciones internacionales existentes a este respecto (Stapleton y Pattison, 2014; Saeed *et al.*, 2018; Plys, Smith y Jacobs 2019), muestran numerosos elementos de continuidad con la forma en la que masculinidad y enfermedad se relacionan que hemos visto en los capítulos anteriores. El primer elemento relevante es que las mujeres optan más por los cuidados paliativos, mientras que los hombres pueden llegar a preferir terapias más agresivas al final de la vida. Esta actitud está especialmente vinculada con la metáfora de la guerra que veremos posteriormente, pero también con que los cuidados paliativos implican cierta pérdida de autonomía en el final de la vida. Se trata, por lo tanto, de mantener el control sobre las decisiones que se toman y no dejar nada en manos ajenas (familiares o profesionales). Este tipo de decisiones se ven claras en el contexto español cuando vemos la diferencia significativa que existe entre hombres y mujeres a la hora de firmar el documento de Instrucciones Previas (lo que habitualmente se conoce como testamento vital). En 2021, para un total nacional de 357 486, el número de mujeres que lo han solicitado ascendía a 215 974, frente a 128 954 hombres (y 12 558 sin registro de sexo).

Existe un importante cierre emocional y una apuesta por el estoicismo. Se evita hablar del dolor (que se identifica con fragilidad y debilidad) y esto dificulta los tratamientos, ya que dependen mucho de la comunicación

entre el paciente y el equipo médico para atender sus síntomas. Pero, no solo se ve afectada la relación con los equipos médicos, también la comunicación con las familias o personas cercanas, ya que se tiende a evitar las «conversaciones duras» (aquellas que tienen que ver con las emociones que suscita estar próximos a la muerte) ya que entienden que pueden afectar a las personas de su entorno.

Pedir ayuda o mostrarse débiles se vuelve a manifestar como problemático en términos de la identidad masculina, que también ve cómo se altera otro de sus fundamentos: el control, la autonomía. La investigación de Plys, Smith y Jacobs (2019) destaca cómo esta pérdida de autonomía constituye uno de los problemas más relevantes que sufren estos veteranos y que, en algunos casos les puede llevar al suicidio como una forma de seguir manteniendo el control sobre sus cuerpos y sus vidas. No se trata solo de perder el control del cuerpo o del propio proceso médico (que recae en los equipos médicos) sino también de las relaciones familiares. En este caso, se ve alterado su rol como proveedores/protectores, los hombres no aceptan perder esos roles y priman aquellas estrategias orientadas a permanecer como garantes financieros de su familia, siendo esta su preocupación principal en esas circunstancias.

Me gustaría detenerme en el último elemento que comparten estas investigaciones: las consecuencias negativas de las metáforas que se estructuran en torno a las enfermedades crónicas o terminales, especialmente el cáncer (que padecen la mayor parte de los y las participantes en estas investigaciones). Sontag (2003) señalaba, refiriéndose a la tuberculosis, al SIDA o al cáncer, que las

metáforas con las que nos referíamos a esas enfermedades determinaban sobremanera cómo se interpretaban las políticas contra las mismas, las prácticas sanitarias y la percepción y autopercepción de los pacientes. Pacientes que aparecen en estos imaginarios como marginales, fracasados, y derrotados.

Las metáforas que nos encontramos en el caso del cáncer proceden del vocabulario militar: invasión y colonización (la expansión de las células cancerosas), bombardeo (la radioterapia) o la guerra química (la quimioterapia). Todas quedan agrupadas dentro de la idea de la «guerra contra el cáncer». Sontag, añade que:

> Se entabla una «lucha» o «cruzada» contra el cáncer; el cáncer es la enfermedad «que mata»; los cancerosos son «víctimas del cáncer». Ostensiblemente el culpable es la enfermedad. Pero también el paciente resulta serlo. Las teorías psicológicas más aceptadas atribuyen al pobre enfermo la doble responsabilidad de haber caído enfermo y de curarse. Y las convenciones que exigen que el cáncer no sea una mera enfermedad sino un enemigo diabólico hacen de él no solo una enfermedad mortal sino una enfermedad vergonzosa (2003: 28).

Este tipo de construcciones, junto con el desarrollo reciente de marcos según los cuales los pacientes tienen una responsabilidad muy determinante en el desarrollo de la enfermedad, según su estado de ánimo, condicionan mucho cómo los hombres se posicionan ante los últimos momentos de su vida. La cultura de la guerra contra la

enfermedad les lleva a posicionarse como luchadores con un mandato claro: no rendirse ante la enfermedad, no aceptar que el cáncer, en este caso, ha ganado la batalla. Tal y como señalan Stapleton y Pattison «todos los hombres tenían un diagnóstico terminal y era importante para ellos mostrar que lo aceptaban, pero al mismo tiempo querían demostrar que no habían dado por perdida la batalla. La idea de que pese a que el tratamiento no funcionase, la posibilidad de no hacer nada no era una opción, era una narrativa fundamental para estos hombres» (2014: 1075). Esta apuesta por la no rendición no solo se traduce en diferentes formas de ansiedad y depresión, también implica no aceptar los cuidados paliativos o rechazar las órdenes de no reanimar, con lo que se aumenta el sufrimiento no solo del paciente, sino de su familia. Además, se encuentran ejemplos de lógica competitiva entre hombres por la cual tienden a compararse con otros que «han tenido éxito».

En el contexto español hemos conocido en los últimos años un encendido y polarizado debate respecto a la idea de muerte digna. Una polarización organizada fundamentalmente en torno a la legislación sobre la eutanasia, una de las diferencias vinculadas a la calidad de los últimos momentos de la vida. Uno de los actores protagonistas de este debate ha sido la asociación Derecho a Morir Dignamente (en adelante DMD). Una entidad que se crea en los años noventa y que tenía como objetivos «sensibilizar al debate público sobre las cuestiones relativas a los cuidados del final de la vida, influir políticamente en la despenalización de las prácticas eutanásicas e impulsar un cambio real en la conducta y en la cultura médica». Es decir, se

trata de una entidad que busca politizar el fin de la vida, que sea parte de la deliberación pública y que se creen nuevos derechos en esta esfera.

Ya nos hemos referido anteriormente a prácticas políticas, demandas o políticas públicas que, sin tratar explícitamente sobre la masculinidad, es verdad que cuestionan de una manera evidente los fundamentos de las masculinidades normativas. La parte relevante aquí es que la autonomía y el control se convierten en un proceso mucho más interdependiente que, en primer lugar, tiene que ver con aceptar la vulnerabilidad y hacer de ello una demanda política. Aceptar la vulnerabilidad implica colocar la necesidad de que las instituciones respondan a ella. En segundo lugar tiene que ver con una nueva relación con la enfermedad donde no hay vencedores ni vencidos, sino una práctica más colectiva de abordar el final de la vida y que sigue manteniendo elementos de libertad y autonomía pero alejada de las ideas redentoras de la masculinidad que tiene el suicidio.

Otra de las cuestiones clave que articula DMD es una figura diferente respecto a lo heroico. Tanto los testimonios, como las imágenes de los cuerpos de las personas que pedían el derecho a morir con dignidad nos presentan un modo relevante de apropiarse de la figura del héroe tan presente en el imaginario masculino. Una apropiación que pasa por desmontar los fundamentos de esa figura para hacerla habitable por sujetos que están excluidos de esa posibilidad. El ejercicio de poner en valor la experiencia y el testimonio de personas implica crear héroes de otra tipología: se trata de personas que solo sobreviven gracias a la

ayuda de otras; sus cuerpos son frágiles y vulnerables o que no querrían ser héroes de ninguna manera y su dignidad no se basa, como sucede en el caso de los imaginarios militares, en no darse por vencidos ante la enfermedad, sino en sus demandas de derechos. Estos antihéroes, estos/as fracasados/as son los que permitieron que se debatiera sobre la muerte digna en este país.

Hemos visto también cómo los imaginarios en torno a la muerte y la enfermedad, las metáforas que nos damos, son problemáticas también para las identidades masculinas. La segunda de las prácticas que vamos a presentar tiene que ver precisamente con eso, con articular nuevos imaginarios y revertir las jerarquías que sostienen. Este proceso se llama «La bona mort» (la buena muerte) y se desarrolló entre 2020 y 2021 en el centro de artes La Panera (Lleida) y bajo la coordinación de Albert Potrony (2021). Pese a que se trata de un proceso que empieza con otro objetivo, durante la pandemia se transforma como resultado de un conjunto de debates y discusiones sobre qué sentido tenía un proyecto de artes aplicadas. Ante el escenario del covid-19, estas deliberaciones concluyen con que «en este momento, lo más importante es atender la última etapa de la vida, porque los familiares no pueden acompañar, no hay posibilidad de un ritual». De esta forma, *La bona mort* se va a convertir en una investigación artística en torno al final de la vida.

Roser Sanjuan, responsable de programas públicos en La Panera señala a la hora de hablar de este proyecto que «desde el arte, podemos buscar metáforas para comprender nuestro presente y, especialmente, mostrar aquello

que queremos evitar, como la enfermedad o la muerte» (2021: 9). Es decir, se trata de una investigación artística orientada a crear nuevas metáforas y busca hacerlo desde un trabajo colectivo e interdisciplinar. Para ello se ponen en marcha varias iniciativas. En primer lugar, un grupo de trabajo con profesionales de las artes, integrantes de grupos de duelo y de cuidados paliativos o del trabajo social. Este grupo desarrolla una serie de sesiones de formación y debate, además de una investigación (con recursos a entrevistas, encuestas en línea, búsqueda de referencias teóricas y audiovisuales, etcétera) en la que se implican casi 300 personas. Resultado de esta investigación se opta por dos formas de difusión: En primer lugar, una lectura dramatizada con el título «només morim una vegada. Reflexions (en companya) entorn la vida i la mort» [solo se muere una vez. Reflexiones (en compañía) sobre la vida y la muerte] que recoge parte de la investigación que se presenta con el objetivo de facilitar una discusión colectiva. Por último, se elabora una publicación de los contenidos investigados durante el proceso y que cuenta además con diferentes posters y un desplegable.

Aquí tenemos dos de las rupturas más evidentes con las formas masculinas de enfrentar el final de la vida. La primera tiene que ver con el propio título del proceso que construye una metáfora mucho más habilitante que las que hemos presentado anteriormente. *La bona mort* no supone trabajar una concepción superficial de la muerte, en absoluto. Implica, en primer lugar, que la muerte ya no tiene por qué estar confinada en una institucionalidad médica o en la invisibilidad de lo privado, sino que

requiere un trabajo para volver a engancharse en la sociedad en las prácticas comunitarias. Implica también que la *bona mort* es posible y plural, que no tiene que ser una derrota, ni un fracaso, pero eso supone construir responsabilidades diferentes a las de los héroes o a la de los derrotados, responsabilidades que tienen más que ver con la dignidad del cuidado.

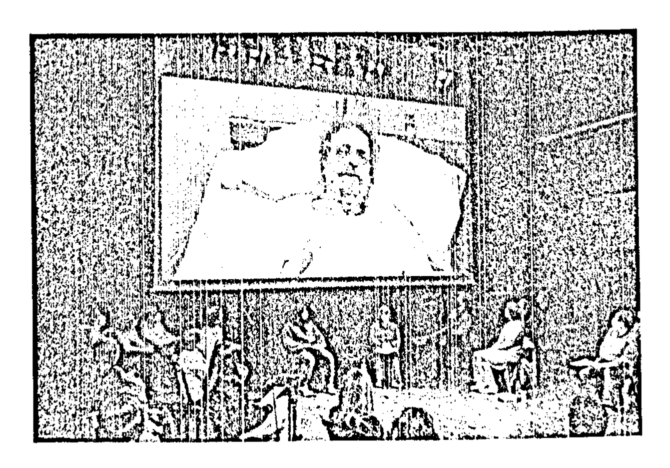


Imagen 5. *La Bona Mort.* Cortesía de Albert Potrony.

En segundo lugar, rompe con las jerarquías de saberes que intervienen en la decisión sobre la *bona mort.* Más allá del predominio del saber biomédico, que ya hemos visto anteriormente forma parte de epistemologías masculinas, integra otros saberes profesionales (trabajadoras sociales, psicólogas, etcétera) y, especialmente, entiende como *expertise* legítima la de la propia ciudadanía que puede

estar en un proceso de fin de vida, que lo ha podido experimentar por familiares o que no tiene por qué sentirlo tan cercano pero le parece una temática relevante en la que deposita expectativas y temores. La discusión sobre la muerte no solo se pluraliza, también se hace más profana, más democrática en la medida en que es más inclusiva y rompe el monopolio de determinadas instituciones. Es decir, la metáfora en sí misma se hace más plural ya que contiene la posibilidad y la condición de un espacio público. Frente a ese deseo de no tener conversaciones espinosas sobre la muerte o frente a las prácticas en ocasiones paternalistas de los equipos médicos con los pacientes, la *bona mort* requiere de cuidados y de conversaciones.

Conclusiones

La masculinidad hegemónica siempre ha ofrecido algo claro, una certeza: si quieres ser hombre, hay un único camino. Un recorrido lineal, cargado de pruebas, exigente, pero estable y legible. La masculinidad ofrecía certidumbres. Para ser hombre, hay que pasar por aquí. El camino está claro. Lo que nunca ha estado tan claro es la dificultad de cumplir con todas las pruebas de ese recorrido, el hecho de que el itinerario es infinito, que es muy fácil volver a la casilla de salida y que hay consecuencias negativas, para ti y para otras personas, cumplas con todas las pruebas o no las cumplas. Además, son verdaderamente pocos los que pueden superar todos los requisitos, cada vez es más difícil y, lo más importante, cada vez está más claro que no es nada interesante.

Actualmente es habitual escuchar en política eso de que hay que ofrecer certezas, que la incertidumbre a la que nos arroja el desorden que vivimos tiene consecuencias políticas nefastas, que nos pueden hacer abrazar retornos

autoritarios y/o regresiones en nuestros derechos. Sin embargo, si queremos enfrentar los elementos negativos de la masculinidad, al menos algunos de ellos, tenemos que generar condiciones de incertidumbre. Una incertidumbre que no tiene nada que ver con el dictado neoliberal que hace que tengamos que ver la imposibilidad de un proyecto vital coherente como si fuera una oportunidad de aprendizaje o situaciones similares. Tampoco tiene que ver con una fantasía individualista, sino que exige estructuras colectivas. La incertidumbre tiene que ver con la posibilidad de deshacer ese camino, ese campo minado que define qué es ser un hombre o qué es lo masculino. La incertidumbre es una condición de libertad, de posibilidad. Nos invita a tener la oportunidad de poder pensar en nuevas definiciones, nuevos itinerarios vitales más satisfactorios, más colectivos, más relacionales a partir de los cuales pensar qué queremos y qué no queremos en estos caminos.

Una de las posibilidades es que realizar esa definición ya no sea patrimonio exclusivo de los hombres. Otra podría ser, perfectamente, que ya no necesitemos definirnos como hombres. Cualquiera de los casos no descansa en el ejercicio autónomo, autorreferencial de los hombres solos consigo mismo o entre ellos. Porque estamos asistiendo a muchos casos en los que la reconstrucción de lo masculino sigue siendo patrimonio de los hombres aún en casos aparentemente opuestos. En un momento de redefinición de la masculinidad, entre fuerzas conservadores y movimientos feministas, parece dibujarse una respuesta parcial a esta supuesta crisis reforzando el ideal de ese sujeto con

capacidad exclusiva para inventar el mundo. La aparente ausencia de referentes ha llevado por un lado a movimientos de extrema derecha a reivindicar la existencia de una esencia masculina, libre, guerrera, conquistadora y activa. Muchos de estos movimientos invitan a los hombres a retiros en la naturaleza donde a través de competiciones y/o rituales, pueden volver a conectar con esa esencia masculina (con todo su poder) que la sociedad actual ha cercenado y limitado, especialmente tras el avance del feminismo.

Pero no son los únicos grupos que buscan salidas a la crisis desde los hombres y cierta búsqueda autorreferencial. Desde ámbitos más progresistas encontramos prácticas bastante similares. Grupos de hombres que se retiran a buscar sus energías, a encontrarse con otros, a hablar de sus emociones, etcétera. Resulta problemática esta idea de que los hombres siguen necesitando hombres para encontrar respuestas a la incertidumbre actual. Es decir, aunque desde un marco que ideológicamente se presenta contrario al de los grupos conservadores, sigue existiendo una confianza muy significativa en que los hombres siguen siendo los sujetos capaces de encontrar soluciones entre ellos y que parte de esas soluciones está ya en ciertas esencias masculinas que descubrimos en dichos encuentros.

El conocimiento masculinizado se ha construido casi siempre desde la distancia con quienes se ha definido como su alteridad (mujeres, infancia, comunidades racializadas, disidencias de género, etcétera, pero también las emociones, el cuerpo...). Este saber desvinculado ya ha mostrado sus límites y es necesario asumir sus deficiencias desde una

perspectiva vulnerable, asumiendo la insuficiencia del modo masculino de conocer y definir.

Esta es la primera propuesta de una estrategia para perforar las masculinidades, aprovechar las posibilidades positivas de abrir el ejercicio de definir las masculinidades no solo a los hombres (en el sentido más clásico, digamos, cis, heteros y blancos) que no han participado de la misma, pero también a toda la alteridad que la masculinidad normativa condenó a no tener nada que decir. Perforar las masculinidades empieza por pluralizar quienes están en condiciones de definir qué es la masculinidad y en acabar con la prerrogativa masculina de definir el futuro y los conocimientos apropiados para tomar parte en esa definición. Entre otras cosas, porque la masculinidad hegemónica lo único que tiene que ofrecernos ahora es una vuelta a un pasado al que ni podemos, ni queremos volver.

Los hombres y el conjunto de la sociedad han sufrido de maneras muy diferentes las consecuencias de la fragilidad del modelo masculino, las consecuencias de ver cómo esa biografía perfecta no se puede alcanzar. La fragilidad de la masculinidad se traduce en violencias diversas, en problemas de salud física y mental, en desigualdades, etcétera. La masculinidad es tan frágil que de repente parece que necesitamos un padre protector permanente porque todo el régimen articulado con su convivencia está a punto de romperse. Sin embargo, es precisamente esa fragilidad la que podemos adoptar como elemento que nos permita imaginar otras cuestiones.

Perforar las masculinidades es un ejercicio que nos permite hacerlas vulnerables. En primer lugar porque nos

permite colocar cuáles son los elementos negativos de la fantasía masculina de la invulnerabilidad: no cuidar y no necesitar cuidados; una práctica política cerrada, de fronteras; una identidad estable, esencias a las que podemos acudir; la capacidad de refundarse a sí mismo, de gobernarse; una actitud paternalista o de miedo ante la alteridad, que es la vulnerable. En segundo lugar, porque nos permite analizar qué posibilidades políticas tiene la vulnerabilidad que es el reverso de lo que acabamos de presentar: la centralidad de los cuidados, una política abierta y porosa, una concepción no estática de las identidades, la dependencia no como problema, sino como posibilidad de relación, etcétera.

En los últimos años empiezan a proliferar las políticas públicas sobre masculinidad. Superando aquel momento paradigmático que fue el Pacto de Estado contra la Violencia de Género, han surgido (para hacer justicia, muchas existían antes) numerosas iniciativas a nivel municipal, autonómico o nacional de políticas con este marco y el diálogo internacional es cada vez más prolijo. Este momento nos permite empezar a ver, con más rigor, que no se trata de políticas públicas a favor de los privilegios de los hombres, sino que son intervenciones que son necesarias, ya que la masculinidad es una de las muchas cuestiones que ordena el mundo en el que vivimos.

Dentro de este tipo de políticas, hemos repasado algunas orientadas específicamente a los hombres, que ahora son las que más proliferan. Hemos hablado más de algunas campañas de salud, pero son las políticas contra la violencia machista y por la corresponsabilidad las que

más proliferan. Sin embargo, siendo necesarias las primeras, las más transformadoras siempre van a ser aquellas que se enfrenten a la masculinidad no como un problema de hombres, sino como una norma social. Hay políticas como la Renta Básica Universal o la reducción de la jornada laboral que tienen un impacto muy relevante en los cimientos que sostienen la masculinidad hegemónica y son esas propuestas las que creo que hay que reforzar. Así mismo, hay que cambiar el sujeto en el que descansan esas políticas, superando esa idea del ideal masculino autónomo tan coherente con el escenario neoliberal.

Pero ¿existe la posibilidad de pensar en transformar las masculinidades sin limitarse al debate sobre los privilegios? Creo, honestamente, que sí y que eso no implica no denunciarlos o no revertirlos. Parte de este libro busca plantear algunos de los derechos que podríamos ganar con masculinidades perforadas, pero también aquellos que pueden hacer que las perforemos.

El primero es el derecho al tiempo. La masculinidad normativa es un proyecto en torno al tiempo. Esto tiene que ver, por un lado, con limitar las biografías masculinas, con ordenar el tiempo que importa y el que no, y por jerarquizar los usos del tiempo (unos valen más y otros menos). Para perforar las masculinidades necesitamos liberar tiempo, porque es necesario para imaginar, para articular nuevos proyectos colectivos. Pensar en una temporalidad posempleo va a ser clave para reorganizar la esfera pública androcéntrica que sostiene la masculinidad. Tener tiempo libre, más libertad en torno a nuestras elecciones vitales, más tiempo para desarrollar

vínculos, son algunos de los derechos que podemos ganar frente al contexto actual.

Además del tiempo, podremos disfrutar de una mejor salud. Superar el paradigma del varón que no cuida y que no se cuida va a tener efectos en la salud de toda la población, empezando por los hombres, pero con un impacto mucho más amplio. Las *caring masculinities* son fundamentales para este giro, pero es necesario que aborden dos cuestiones que hemos señalado: *a*) poner en marcha prácticas creativas que fomenten la disidencia a la masculinidad y; *b*) apostar por estructuras más colectivas, llamémoslas comunalizar el cuidado o abolir la familia.

Por último, hemos presentado la posibilidad de tener democracias de mejor calidad. No solo por cuestionar las formas masculinas de la política, su cierre, su carácter excluyente y fundado en tramas homosociales. También por hacer de las instituciones políticas espacios más porosos, más abiertos.

En este país tenemos algunos de los ejemplos más potentes de rebelión contra instituciones patriarcales protagonizadas por hombres y mujeres (lamento el binarismo simplificador del momento). Seguramente el más paradigmático sea el de la Insumisión[24]. Aquel largo periodo que fue de las primeras objeciones a la campaña de Insumisión, estaba caracterizado no solo por quienes se declaraban insumisos al servicio militar primero y a la prestación

24 No soy original al plantear esta relación entre masculinidad e Insumisión, la he escuchado mucho y leído en textos que aún, desafortunadamente, no han sido publicados a Gemma Torres Delgado y a Ira Hybris.

social sustitutoria, después. Las acciones no violentas, los servicios sociales autogestionados, las redes comunitarias y familiares de apoyo consolidaron una amplísima red que tenía como objetivo acabar con el servicio militar como una institución violenta, y que constituía un rito de paso infame no solo para los hombres, sino para toda la población. Es también un ejemplo de la potencia política del fracaso: hombres que no querían cumplir con la exigencia masculina (con su modelo de éxito) y mujeres que no querían participar de ese consenso. Una comunidad de fracasadas/os que, como tantas otras construyó, nuevos derechos para la población de este país. La Insumisión fue una institución vulnerable, una rebelión inclinada como diría Adriana Cavarero.

Gilles Barbier creó en 2002 un conjunto escultórico llamado *L'Hospice* (el asilo). En él, se refleja el paso del tiempo en el cuerpo de seis personajes fantásticos. Hulk está en una silla de ruedas, adormilado y con una calma desconocida para ese científico aterrado por su «lado incontrolable». A su lado, adormilada delante de la televisión y rodeada de revistas, Catwoman viste unas alpargatas. Algo retirado, Superman, canoso, descuidado y con gafas, pasea con un andador. Mr. Fantástico (el personaje de los 4 fantásticos que puede estirar su cuerpo a voluntad) está sentado leyendo y parece haberse estirado de manera incoherente. Capitán América está tumbado en una camilla con un suero intravenoso, alejado del cuerpo vigoroso que lucía. A su lado, apoyada en la camilla Wonder Woman tampoco luce el cuerpo de cuando era joven, con el pelo cano y la piel ajada. Un cuadro sobre el efecto del paso del

tiempo en estos cuerpos que eran la perfecta representación de la belleza, la fuerza y la capacidad. También hemos visto que los superhéroes pueden representar a los hombres que dicen representar sus derechos como garantes del orden social. Pero también a los «hombres blandengues» que deciden afrontar las tareas de cuidado. Estos 6 personajes encarnaban claros ideales masculinos, rotos al envejecer. Soledad, pérdida de autonomía y control, percepción de haberse vuelto inútiles, ilustran la decadencia de lo invulnerable. Es así como la mayor parte de las interpretaciones se asoman a esta obra, desde lo desolador, haciendo de su vulnerabilidad un suceso dramático.

Pero, quizás podemos utilizar esta escena para pensar en instituciones vulnerables. Podemos hacer uso del carácter ambiguo y ambivalente de la vulnerabilidad para imaginar otras posibilidades. Mr. Fantástico parece que ha perdido la capacidad de gobernarse a sí mismo, de controlar un cuerpo que tenía que poner a trabajar permanentemente. Quién sabe si no está mejor así, ahora que puede experimentar con las posibilidades de su cuerpo no para la batalla, sino para el goce. Hulk parece tranquilo con su lado salvaje, aquel que no podía controlar y ha encontrado otro lugar desde el que definirse. Catwoman y Wonder Woman pueden disponer de su tiempo sin la carga de tener que salvar al mundo. Capitán América lo está pasando mal, pero no está solo y ya no da la impresión de estar librando una guerra permanente, quizás haya podido elegir cómo pasar sus últimos días. Superman parece alguien mucho más interesante que ese señor obsesionado con el bien. Para mí, estos personajes no están abandonados, no son despojos,

quizás hayan fracasado para el modelo de éxito que se les presupone, pero ya nos dice Halberstam (2018) que el fracaso tiene potencia política. Puede ser que hayan decidido que ese es su lugar ahora, que en lugar de un ejército masculinizado han montado una institución vulnerable similar a una de aquellas casas de las comunidades de Vogue donde se inventaban familias, legados e identidades. Es un éxodo colectivo de un modelo de éxito que les ha condenado a ser inútiles, un éxodo que les permite perforar sus identidades anteriores para generar otras posibilidades. Pueden estar compartiendo sus vidas, experimentando con un modelo de comunidad más allá de vínculos familiares donde pueden socializar los cuidados que nadie les quiere prestar. Dependencia y relación son los elementos que definen su vida en común, ya no están en condiciones de dominar a nadie y esperemos que no se lamenten (en algunas representaciones de esta escultura, Catwoman aparece sin las zapatillas de andar por casa, seguramente se las ha lanzado a Superman).

Da la impresión de que ya no necesitan esconderse, su fragilidad les evita la clandestinidad. A esta escultura le falta, para confirmarse como una institución vulnerable, una puerta que se abre, que permite traspasar la frontera. Los superhéroes siempre han tenido que defender el mundo que existe, pocas figuras ilustran tan bien esa necesidad de estabilidad, de un mal exterior para hacerse necesarios. Pensemos que la instantánea que estamos viendo es el antes o el después de la reunión en la que han decidido que van a montar un colectivo político. Resultaría imposible si pensamos en esa política masculinizada que

hemos visto anteriormente, caracterizada por la apelación permanente a la rapidez, a correr, a una concepción de la política caracterizada por cierto edadismo y capacitismo, casi militar, vigorosa, atlética y que parece estar encarnada en un cuerpo enérgico y juvenil (nada implicado, por ejemplo, en el cuidado de otras personas), el cuerpo de un sujeto que encarna los paradigmas de autonomía y autosuficiencia masculinos. Nada que ver con cuando Hedva plantea su *Sick Woman Theory* (2020) y nos apela a cuestionar lo poco incluyentes que son los espacios políticos fundados en torno a cuerpos y vidas normativas para defender la necesidad de: «tomar en serio la vulnerabilidad, fragilidad y precariedad de cada uno, y apoyarla, honrarla, empoderarla. Para protegerse unos a otros, para promulgar y practicar la comunidad. Un parentesco radical, una sociabilidad interdependiente, una política del cuidado». Sí, no es más que un ejercicio de fabulación, pero podemos pensar en instituciones así, en iniciativas sociales o en políticas públicas que dejen de lado los ideales masculinos para, lejos de esencialismos, pensarse desde las posibilidades de la vulnerabilidad, pensarse con apego.

Epílogo.
Abducciones, un hueso roto y el valle inquietante

ROY GALÁN

Este es un epílogo fallido. Lo es porque tendrá poco de académico ya que considero que lo académico es una forma eminentemente masculina de ordenar el mundo, una forma que referencia, que rinde pleitesías a una estructura de poder, que enroca las palabras para protegerlas y secuestrarlas, que olvida la emoción, la ternura o la intuición en favor de una supuesta objetividad perfectamente contrastada. Lo es, también, porque es imposible cerrar algo que está abierto, que sigue vivo, que no puede concluirse porque si lo hiciera, si lo intentáramos si quiera, estaríamos cayendo en la misma mortífera trampa de la que tratamos de escapar. Por tanto no pretendo acabar nada, tan solo dejar aquí una simple, y espero que bella, impronta tras perforar el vacío.

Hablemos, pues, del vacío. El vacío es todo aquello que (no) hay en el fondo, todo lo que está detrás de nuestras frágiles identidades. El vacío es también lo que sortea la llamada Teoría del Valle Inquietante que habla

sobre la Inteligencia Artificial y viene a sostener que cuando un ser humano ve a un robot que se parece sospechosamente a él necesita que exista alguna señal de que lo que está viendo es artificial. Un cable o un tornillo, lo que sea, porque si no existe dicho elemento, si el ser humano no es capaz de distinguir si está frente a algo humano o no y que es como él mismo, entra en una especie de valle inquietante, un lugar que le conecta con su propia mortalidad y con su propio fin. Si una mesa bien tallada podría hacerse pasar por mí: ¿entonces quién soy yo? ¿No soy nadie? ¿Cuál es mi esencia si esta puede ser perfectamente replicada? ¿Estoy vivo o muerto? ¿Existo? De esta manera se hace imprescindible que aparezca esa fisura, ese recordatorio que proporciona la tranquilidad de saber que soy quien soy y que eso extraño fuera de mí no soy yo.

Diría que los hombres, para poder construirse como hombres, han necesitado de esos cables vistos para así asegurarse de que lo que tenían enfrente no era un hombre de verdad y, aunque no se vieran los tornillos, los han buscado con violencia para sacarlos a patadas y así conseguir la calma que alejaba esa inquietud, esa (falsa) promesa de que la identidad masculina está fuera de cualquier duda. Diría, también, que lo que nos hace falta es no alejar esa inquietud sino sostenerla, es transitar ese valle que no es otro que la propia vida y asumir nuestra propia mortalidad. Si la masculinidad tradicional tiene tantos clientes y tan fieles es justamente por esa sensación de inmortalidad, de impunidad vital, que hace que los hombres estén ebrios de sí mismos, que se crean infinitos. «Solo puede

quedar uno» decían antes de cortar cabezas. No somos infinitos. No lo son los recursos naturales, ni tampoco lo son los cuerpos. Tendríamos que ser capaces de recordar esto de manera colectiva, pero para eso los hombres tendrían que saber lo del hueso roto.

Lo del hueso roto es el origen de la civilización. Sí, no lo es un político cambiando el rumbo de la Historia conocida con su mera existencia ni tampoco lo es un hombre, o un científico, inventando la luz. Al ser preguntada en una clase por el origen de la civilización, la antropóloga Margaret Mead respondió que el origen era un fémur fracturado que había podido curarse. Esto es así porque cuando un animal se fractura un hueso, muere inevitablemente. No puede sobrevivir porque con un hueso roto no puede ir al río a beber agua, ni buscar comida o cobijo y queda a expensas de otros animales depredadores. En cambio si un ser humano se rompe un fémur y consigue sobrevivir es porque hubo alguien que le prestó ayuda. Así que el primer signo de la civilización no es una batalla épica, no es una bandera, ni una frontera, no es un alunizaje, sino que son los cuidados. De poco importan todos esos relatos que hablan de los grandes logros de la humanidad, de las inmensas gestas, de todas esas conquistas o avances tecnológicos, de poco importa la omnipotente ciencia, los libros brillantemente escritos, las obras de arte, si no hay cuidados porque sin cuidados no puede haber nada de lo que hay, ni obras de arte, ni libros, ni omnipotente ciencia, ni avances tecnológicos, ni todas esas conquistas, ni inmensas gestas, ni ningún logro de la humanidad. Nada. Los hombres

tendrían que saber que sobre ese vacío que tratan de evitar construyéndose como hombres de verdad, señalando los cables y los tornillos ajenos, lo único que hay es un fémur roto que se curó y que eso es lo que tendrían que enseñarles a los extraterrestres cuando vinieran a abducirnos.

Y es que recuerdo ver en la televisión cómo a Fallon de *Los Colby*, un culebrón, la abducían los extraterrestres. El coche no le arrancaba y entonces venía un platillo volante redondo con un hombre alto gris en una puerta de luz y ella completamente entregada como si fuera su destino y lo hubiera estado esperando siempre se subía al platillo y adiós. La abducción de Fallon, todas las abducciones, forman parte de una fantasía común. ¿Qué harías si te toca la lotería? ¿Qué harías si te abducen los extraterrestres? Siempre he pensado que si viniera una nave nodriza y ya no existiera nadie en el planeta Tierra (cosa bastante probable al ritmo que vamos) tan solo les quedarían los libros para poder hacerse un retrato robot (sin cables vistos, ni tornillos) de cómo era ser un hombre y una mujer aquí. De las mujeres podrían hacer un robot complejo, con muchos matices, contradictorio, estaría lleno de relatos sobre la maternidad, el duelo, la sexualidad, el amor o el miedo, tendrían además que hacer muchos modelos distintos entre ellos, pero de los hombres no tendrían casi información, tendrían un libro de un político retirado, pero no tanto, en el que cuenta cómo cambió el rumbo de la Historia, pero en el que no habla sobre qué supone ser padre, qué es para él criar o cómo le afectó la muerte de su madre,

habría otro libro quizás sobre filosofía, economía, sobre cosas profesionales siempre, pero nada personal, nada humano. Habría un silencio profundo, un misterio insondable, que obligaría a los extraterrestres a inventarse cómo era ser un hombre, a rellenar los espacios vacíos, a hacer un único modelo de oídas. Sin embargo, si yo estuviera todavía en la Tierra porque soy hombre y por tanto inmortal, les daría este libro que ahora estás acabando, que perfora las masculinidades, porque es un libro que nace de dos temblores, el primero que produce alguien que al llegar lo cambia todo y el segundo que lo produce quien se va para cambiarlo también todo. Lo haría porque su pretensión no es la de aleccionar, culpar, señalar, salir ileso, ponerse medallas, evangelizar, profetizar o ganar. Lo haría porque piensa el poder para intentar el poder de otra manera. Sin soluciones mágicas, con preguntas y análisis, con la tímida esperanza de que aquello que fracasó probablemente vuelva a fracasar pero que es el propio fracaso el que le da sentido a que exista este libro. Le metería además en el bolsillo al extraterrestre, si es que usan pantalones, la historia del hueso roto por si quieren saber la razón por la que no nos extinguimos antes, cuando todavía había mundo por hacer.

Hay un verso precioso de Paul Celan que dice «El mundo ha partido, yo debo cargarte». El mundo que nos juraron ya no existe, si es que alguna vez existió. Estamos a la intemperie, lo viejo ya no nos sirve, lo nuevo no sabemos para qué sirve, solo nos queda recordar esta vulnerabilidad de que el mundo se aleje, se vaya, nos deje y que para intentar alcanzarlo de nuevo, si es que alguna

vez se puede, deberemos cargarnos los unos a los otros. Tal vez este mapa no lleve a ningún sitio o tal vez sí y nos perdamos, pero en eso consistía todo: en volvernos a encontrar.

Bibliografía

Abbas, N. y Sintomer, Y. (2022), «Tres imaginarios del sorteo en la política ¿Democracia deliberativa, antipolítica o radical?», *Nueva Sociedad*, 298, pp. 55-74.
Addis, M. (2011), *Invisible Men: Men's Inner Lives and the Consequences of Silence*, Times Books, Nueva York.
Aliaga, J. V. (2016), «El cuerpo, ese renovado campo de batalla. Las masculinidades en las prácticas artísticas en España», en Rafael Mérida (ed.), *Masculinidades disidentes*, Icaria, Barcelona, pp.109-134.
Anderson, E. (2005), «Orthodox and Inclusive Masculinity: Competing Masculinities among Heterosexual Men in a Feminized Terrain», *Sociological Perspectives*, 48, pp. 337-355.
— (2012), «Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions», *Social Epistemology*, 26(2), pp. 163-173
Andreu-Miralles, X. (2021), «Nación y masculinidades: reflexiones desde la historia», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 43, pp. 121-143.

Área de Igualdad, Feminismos y Sexualidades PODEMOS (s. f.), *Diagnóstico y análisis de la participación de las mujeres y conclusiones de la ruta #NOSOTRASDECIDIMOS.*

Badinter, E. (1993), *XY. La identidad masculina*, Alianza Editorial, Madrid.

Bjarnegard, E. y Kenny, M. (2016), «Comparing candidate selection», *Government and Opposition*, 51(3), pp. 370-392.

Blanga-Gubbay, D. (2017), *The Möbius Strip. On Fictional Institutions*, Buda, Kortrijk.

Bodoque, Y.; Roca, M. y Comas d'Argemir, D. (2016), «Hombres en trabajos remunerados de cuidados: género, identidad laboral y cultura del trabajo», *Revista Andaluza de Antropología*, 11, pp. 67-91.

de Boise, S. (2015), «I'm Not Homophobic, "I've Got Gay Friends": Evaluating the Validity of Inclusive Masculinity», *Men and Masculinities*, 18(3), pp. 318-339.

— (2021) «Thinking about risk and vulnerability in CSMM», *NORMA*, 16(3), pp. 139-143.

Bonino, L. (2000), «Varones, género y salud mental: deconstruyendo la "normalidad" masculina», en Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona, pp. 41-64.

Bordon, S. (1986), «The Cartesian Masculinization of Thought», *Signs*, 11(3), pp. 439-456.

Brandt, B. y Kvande, E. (2018), «Masculinity and fathering alone during parental leave», *Men and Masculinities*, 21(1), pp. 72-90.

Browne, V.; Danely, J. y Rosenow, D. (2021), «Vulnerability and the politics of care: transdisciplinary dialogues», en Victoria Browne, Jason Danely y Doerthe Rosenow (eds.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-29.

Cahill, A. J. (2021), «Disclosing an experience of sexual assault: ethics and the role of the confidant», en Victoria Browne, Jason Danely y Doerthe Rosenow (eds.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-29.

Care Collective (2020), *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso, Nueva York [*El manifiesto de los Cuidados*, Bellaterra Edicions, Manresa].

Carabí, A. (2000), «Construyendo nuevas masculinidades: una introducción», en Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona, pp. 15-27.

— y Armengol, J. M. (2015), «Introducción», en Àngels Carabí y Josep Maria Armengol (eds.), *Masculinidades alternativas en el mundo de hoy*, Icaria, Barcelona, pp. 7-22.

Caravantes, P. (2019), «New versus Old Politics in Podemos: Feminization and Masculinized Party Discourse», *Men and Masculinities*, 22(3), pp. 465-490.

Do Carmo, M. *et al.* (2022), *Manual PARENT. Paternidades envolvidas e cuidadoras: da Teoria à Prática*. CES, Coimbra.

Carrillo, J. (2004), «Casting», en Helena Cabello y Ana Carceller (eds.), *En Construcción*, Región de Murcia, Murcia, pp. 43-50.

Cavarero, A. (2019), «Inclinaciones desequilibradas», *Papeles del CEIC*, 2, pp. 1-12.
— (2022), *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*, Fragmenta, Barcelona.
Chandler, A. (2021), «Masculinities and suicide: unsettling "talk" as a response to suicide in men», *Critical Public Health*, 32(4), pp. 499-508.
Classen, C. (2005), *The book of touch*, Berg, Oxford.
Cohen, J. (2019), «What's wrong with the normative theory (and the actual practice) of left populism», *Constellations*, 26(3), pp. 391-407.
Comas d'Argemir, D. (2019), «Cuidados y derechos: El avance hacia la democratización de los cuidados», *Cuadernos de antropología social*, 49, pp. 13-29.
— y Chirinos, C. (2017), «Cuidados no pagados: Experiencias y percepciones de los hombres cuidadores en contextos familiares», *Revista Murciana de Antropología*, (24), pp. 65-86.
Connell, R. (2014), *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Amsterdam, París.
— (2015), «Inscriptions au masculin», en Alexia Fabre (ed.), *Chercher le garçon*, MAC VAL, Val de Marne.
Courtenay, W. (2000), «Constructions of masculinity and their influence on men's well-being: A theory of gender and health», *Social Science & Medicine*, 50(10), pp. 1385-1401.
— (2003), «Key Determinants of the Health and Well-Being of Men and Boys», *International Journal of Men's Health*, 2(1), pp. 1-30.

Courtine, J. J. (ed.) (2011), *História do corpo, Vol. 3: As mutações do olhar. O século* XX, Vozes, São Paulo.
— (2022), «La musculation est-elle de droite ou de gauche? Interview», *Liberation*.
Cremin, C. (2021), *The Future is Feminine. Capitalism and the Masculine Disorder*, Bloomsbury, Londres.
Daggett, C. (2018), «Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire», *Millennium*, 47(1), pp. 25-44.
— (2022), «Petro-masculinity and the politics of climate refusal», *Autonomy*.
Davies, E. y Higginson, I. J. (eds.) (2004), *The solid facts: palliative care*, World Health Organization, Copenhagen.
Davis, K. (2002), «A Dubious Equality: men, women and cosmetic surgery», *Body and Society*, 8(1), pp. 49-65.
Demetriou, D. Z. (2001), «Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique», *Theory and Society*, 30, pp. 337-361.
Despret, V. (2021) *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, Cactus, Buenos Aires.
Doucet A. (2006), *Do Men Mother? Fathering, Care, and Domestic Responsibilities*, University of Toronto Press, Toronto.
Dupuis-Déri, F. (2018), *La crise de la masculinité*, Remue-ménage, Montréal.
Egaña, L. (2021), *Hombre, blanco, cis: una etnografía de la blanquitud*, Fanzine exposición Tangent Projects, Barcelona.

Ekşi, B. (2019). «Police and Masculinities in Transition in Turkey: From Macho to Reformed to Militarized Policing», *Men and Masculinities*, 22(3), pp. 491-515.

Elliott, K. (2016), «Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept», *Men and Masculinities*, 19(3), pp. 240-259.

Emejulu, A. (2011), «Can "the people" be feminists? Analysing the fate of feminist justice claims in populist grassroots movements in the United States», *Interface: a journal for and about social movements*, 3(2), pp. 123-151.

Ericson, M. (2021), «"It is men who die and all that, so what is new?" Male vulnerability, institutionalised masculinity and the present absence of a problem in Swedish rescue service accident prevention», *NORMA*, 16(3), pp. 159-173.

Errejón, I. (2021), *Con todo. De los años veloces al futuro*, Planeta, Barcelona.

Farré, L.; Fawaz, Y.; González, L. y Graves, J. (2020), *How the COVID-19 Lockdown Affected Gender Inequality in Paid and Unpaid Work in Spain*, IZA Working Paper, 13434, Bonn.

Fisher, B. y Tronto, J. (2020), «Toward a feminist theory of caring», en Emily Abel y Margaret Nelson (eds.), *Circles of Care: Work and identity in women's lives*, SUNY Press, Nueva York, pp. 35-62.

Formis, B. (2016), «Le geste comme forme de vie», en Aurore Després, ed., *Gestes en Éclats*, Les Presses du Réel, Dijón, pp. 186-196.

Florêncio, J. (2020), *Bareback Porn, Porous Masculinities, Queer Futures: The Ethics of Becoming-Pig*, Routledge, Nueva York.

Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press, Nueva York.

Van der Gaag, N.; Gupta, T.; Heilman, B.; Barker, G. y van den Berg, W. (2023), *State of the World's Fathers: Centering care in a world in crisis*, Equimundo, Washington, DC.

Galasso, V.; Pons, V.; Profeta, P.; Becher, M.; Brouard, S. y Foucault, M. (2020), «Gender differences in COVID-19 attitudes and behavior: Panel evidence from eight countries», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(44), pp. 27285-27291.

Ganuza, E. y Mendiharat, A. (2020), *La democracia es posible. Sorteo cívico y deliberación para rescatar el poder de la ciudadanía*, consonni, Bilbao.

Goffman, E. (1963), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Nueva York. [*Estigma. La identidad deteriorada* (2000), Amorrortu, Buenos Aires].

Gott M.; Morgan T. y Williams L. (2020), «Gender and palliative care: a call to arms», *Palliative Care and Social Practice*, 14, pp. 1-15.

Gottzén, L.; Mellström, U. y Shefer, T. (eds.) (2020), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies*, Routledge, Nueva York.

Gourarier, M. (2017), *Alpha Mâle. Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes*, Seuil, París.

Gilson, E. (2011), «Vulnerability, Ignorance, and Oppression», *Hypatia*, 26(2), pp. 308-332.
— (2021), «The problems and potentials of vulnerability», en Victoria Browne, Jason Danely y Doerthe Rosenow (eds.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford University Press, Oxford, pp. 85-107.
Granato, S. L.; Smith, P. N., y Selwyn, C. N. (2015), «Acquired capability and masculine gender norm adherence: Potential pathways to higher rates of male suicide», *Psychology of Men & Masculinity*, 16(3), pp. 246-253.
Grosfoguel, R. (2022), «Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental», *Revista Izquierdas*, 51, pp. 1-20.
Halberstam, J. (2008), *Masculinidad Femenina*, Egales, Barcelona.
— (2018), *El arte queer del fracaso*, Egales, Barcelona.
Hammarén, N. y Johansson, Th. (2014), «Homosociality: In Between Power and Intimacy», *SAGE Open*, 4(1), pp. 1-11.
Hanlon, N. (2012), *Masculinities, care and equality: Identity and nurture in men's lives*, Palgrave Macmillan, Londres.
Hearn, J. y Howson, R. (2020), «The institutionalization of (critical) studies on men and masculinities», en Lucas Gottzén, Ulf Mellström y Tamara Shefer (eds.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies*, Routledge, New York, pp. 18-30.

Hermelin, B., Hinchcliffe, G. y Stenbacka, S, (2017), «The making of the gourmet restaurateur – masculine ideology, identity and performance», *NORMA*, 12(1), pp. 48-64.

Hester, H. y Srnicek, N. (2023) *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*, Verso, Nueva York.

Hedva, J. (2020), «The Sick Woman TheoryŠ, en <https://www.kunstverein-hildesheim.de/assets/bilder/caring-structures-ausstellung-digital/Johanna-Hedva/cb6ec5c75f/AUSSTELLUNG_1110_Hedva_SWT_e.pdf>.

hooks, b. (2021), *El deseo de cambiar: Hombres, masculinidad y amor*, Bellaterra Edicions, Manresa.

Huizinga, J. (2021), *Homo Luden*s, Alianza Editorial, Madrid.

Hybris, I. (2023), *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero*, Kaótica Libros, Madrid.

Icaza, R. (2021), «Decolonial feminism and global politics: border thinking and vulnerability as a knowing otherwise», en Victoria Browne, Jason Danely y Doerthe Rosenow (eds.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford University Press, Oxford, pp. 43-59.

Jablonka, I. (2019), *Des hommes justes*, Seuil, París [*Hombres Justos*, Anagrama, Barcelona].

Jaworski, K. (2014), *The gender of suicide*, Ashgate, Aldershot.

Jordan, A. (2020), «Masculinizing Care? Gender, Ethics of Care, and Fathers' Rights Groups», *Men and Masculinities*, 23(1), pp. 20-41.

— y Chandler, A. (2019), «Crisis, what crisis? A feminist analysis of discourse on masculinities and suicide», *Journal of Gender Studies*, 28(4), pp. 462-474.

Kantola, J. y Lombardo, E. (2019), «Populism and feminist politics: The cases of Finland and Spain», *European Journal of Political Research*, 58, pp. 1108-1128.

Kimmel, M. (1997), «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina», en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, Isis-FLACSO, Santiago de Chile, pp. 49-62.

— (2008), «Los estudios de la masculinidad: una introducción», en Àngels Carabí y Josep M. Armengol (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 15-31.

— (2018), *¿Por qué la igualdad de géneros es buena para todos?*, Mapas colectivos, Madrid.

— (2019), *Hombres (blancos) cabreados*, Barlin, Valencia.

King, K. E.; Schlichthorst, M.; Spittal, M. J. *et al.* (2018), «Can a documentary increase help-seeking intentions in men? A randomised controlled trial», *Journal of Epidemiology and Community Health*, 72, pp. 92-98.

King, K. E.; Schlichthorst, M.; Turnure J. *et al.* (2019), «Evaluating the effectiveness of a website about masculinity and suicide to prompt helpseeking», *Health Promotion Journal of Australia*, 30(3), pp. 381-389.

Kronsell, A.; Dymén, C.; Rosqvist, L. S. y Hiselius, L. W. (2020), «Masculinities and femininities in sustainable transport policy: a focus on Swedish municipalities», *NORMA*, 15(2), pp. 128-144

Kurian, P. A. (2000), *Engendering the environment? Gender in the World Bank's environmental policies*, Ashgate, Aldershot.
Laclau, E. (2013), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México DF.
León, G. (2018), *Lemebel Oral*, Mansalva, Buenos Aires.
Mackay, F. (2021), *Female Masculinities and the Gender Wars*, Tauris, Londres.
Mahalik J. R., Bianca, M. y Harris, M. (2022), «Men's attitudes toward mask-wearing during COVID-19: Understanding the complexities of mask-ulinity», *Journal of Health Psychology*, 27(5), pp. 1187-1204.
Majewska, E. y Reed, P. (2018), «Weak Publics», en Joanna Warsza y Patricia Reed (eds.), *A City Curating Reader*, PAM 2018, Munich, pp. 223-232.
Malo, M. (2020), *Estamos para nosotras. Siete tesis por una práctica radical de los cuidados*, Synusia, Terrassa.
Manganas, N. (2021), «Iberian Swagger vs. Feminist Masculinity: Populist narratives of masculinity in contemporary Spain», en Outi Hakola, Janne Salminen, Juho Turpeinen y Oscar Winberg (eds.), *The Culture and Politics of Populist Masculinities*, Lexington Books, Londres, pp. 3-27.
Marabini, A (2015), «Movimientos sociales para el derecho a una muerte digna: una mirada antropológica», *II jornadas Etnócordoba Estudios Socioculturales – Seminario Contested Cities.*
Martínez Guirao, J. E. (2019), «Cuerpos en riesgo. Implicaciones y consecuencias de la masculinidad en las corporeidades», en Javier Eloy Martínez Guirao,

Anastasia Téllez y Joan Sanfélix (eds.), *Deconstruyendo la masculinidad: cultura, género e identidad*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 85-105.

M.A.U.S.S (2009), «Débat entre Cornelius Castoriadis (1922 - 1997) et l'équipe de la Revue du M.A.U.S.S», *Brochure* 8.

Mayard, A. L. (2022), *Libérés de la Masculinité*, Jean-Claude Lattés, París.

Molinié, M. (2006), *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Les Empêcheurs de penser en rond, París.

Morrison, P. (1991), «Pregnant fatherhood - 2 years on», en Victor J. Seidler (ed.), *The Achilles Heel Reader*, Routledge, Nueva York, pp. 103-124.

Moscoso, M. y Eleison, K. (2021), «Porosity», en Manuela Moscoso y Keyna Eleison (eds.), *The Stomach and the Port*, Liverpool Biennial, Liverpool, pp. 118-120.

Mouffe, Ch. (2018), *Por un populismo de izquierda*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Moura, T. y Cerdeira, L. (2021), «Re-thinking gender, artivism and choices. Cultures of equality emerging from urban peripheries», *Frontiers in Sociology*, 6, pp. 1-7.

Mudd, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2017), *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Muñoz, J. E. (1999) *Disidentifications. Queers of color and the performance of politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Nel·lo, O.; Blanco, I. y Gomà, R. (eds.) (2022), *El apoyo mutuo en tiempos de crisis. La solidaridad ciudadana durante la pandemia COVID-19*, CLACSO y Uni-

versitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
Núñez Noriega, G. (2004), «Los hombres y el conocimiento: reflexiones epistemológicas para el estudio de "los hombres" como sujetos genéricos», *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 15-16, pp. 13-32.
O'Brien, M. E. (2019), «Communizing Care», *Pinko.*
— (2020), «6 Steps to Abolish the Family», *Commune*, 5.
Oliviero, K. (2016), «Vulnerability's Ambivalent Political Life: Trayvon Martin and the Racialized and Gendered Politics of Protection», *Feminist Formations*, 28(1), pp. 1-32.
Pestre, D. (2013), *À Contre-Science. Politiques et savoirs des sociétés contemporaines*, Seuil, París.
Plys, E.; Smith, R. y Jacobs, M. L. (2019), «Masculinity and Military Culture in VA Hospice and Palliative Care: A Narrative Review With Clinical Recommendations», *Journal of Palliative Care*, XX(X), pp. 1-7.
Potrony, A. (ed.) (2021), *La Bona Mort*, Centre d'Art La Panera, Lleida.
Prattes, R. (2022), «Caring Masculinities and Race: On Racialized Workers and "New Fathers"», *Men and Masculinities*, 25(5), pp. 721-742.
Puig, M. G. (2023), *La historia de los vertebrados*, Random House, Barcelona.
Ranea, B. (2021), *Desarmar la masculinidad*, Catarata, Madrid.
Rao, R. (2021), «The Terror of Invulnerability», en Victoria Browne, Jason Danely y Doerthe Rosenow (eds.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford University Press, Oxford, pp. 78-81.

Rasmussen, C. (2011), *The Autonomous Animal: Self-Governance and the Modern Subject*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Remacha, B. (2022), «Necesitamos una política compatible con la vida y la salud de las mujeres», *El Diario*, 18/07/2022.

Requena, A. (2022), «Tener el cuerpo roto», *El Diario*, 29/07/2022.

Robb, M. (2021), *Men, Masculinities and the Care of Children: Images, Ideas and Identities*, Routledge, Nueva York.

Roberts, S. (2013), «Boys Will Be Boys... Won't They? Change and Continuities in Contemporary Young Working-class Masculinities», *Sociology*, 47(4), pp. 671-686.

Robertson, S.; Monaghan, L. y Southby, K. (2020), «Disability, embodiment and masculinities A complex matrix», en Lucas Gottzén, Ulf Mellström y Tamara Shefer (eds.), *Routledge International Handbook of Masculinity Studies*, Routledge, Nueva York, pp. 154-164.

Romero-Balsas, P.; Meil, G. y Rogero-García, J. (2021), «Policemen on Leave Alone in Spain. A Rift in Hegemonic Masculinity?», *Men and Masculinities*, 24(3), pp. 483-500.

Rosado, M. J.; García, F.; Alfeo, J. C. y Rodríguez, J. (2014), «El suicidio masculino: una cuestión de género», *Prisma Social*, 13, pp. 433-491.

Rosanvallon, P. (2020), *El siglo del populismo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Roth, L. y Baird, K. (2017), «Left-wing populism and the feminization of politics», *ROAR* Magazine.

Saeed, F.; Hoerger, M.; Norton, S. A.; Guancial, E.; Epstein, R. M. y Duberstein, P. R. (2018), «Preference for Palliative Care in Cancer Patients: Are Men and Women Alike?», *Journal of Pain and Symptom Management*, 56(1), pp.1-6.

Saez, J. y Carrascosa, S. (2011), *Por el culo. Políticas anales*, Barcelona, Egales.

Sánchez Martín, R. y Sánchez Martín, J. (2017), «Del cuerpo sano al cuerpo rendidor. La representación del cuerpo en la sociedad del rendimiento», en Teresa Vicente, María José García y Antonio Vizcaíno Estevan (eds.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, Universitat de València, València.

Sanjuan, R. (2021), «Introducció», en Albert Potrony (ed.), *La bona mort*, Centre d'Art La Panera, Lleida, pp. 8-10.

Sanmartín, A.; Kuric, S. y Gómez, A. (2022), *La caja de la masculinidad: construcción, actitudes e impacto en la juventud española*, Centro Reina Sofía sobre adolescencia y juventud, Fundación Fad Juventud, Madrid.

Sassatelli, R. (2022), «Is fitness antisocial?», en Miuccia Prada (ed.), *Useless Bodies*, Fondazione Prada, Milano, pp. 226-233.

Scambor, E., Holter, O.G. y Theunert, M. (2016), «Caring Masculinities - Men as Actors and Beneficiaries of Gender Equality», 3rd International Conference on Men and Equal Opportunities, Luxemburgo, pp. 27-37.

Scambor, E.; Jauk, D.; Gärtner, M. y Bernacchi, E. (2019), «Caring masculinities in action: Teaching beyond and against the gender-segregated labour market», en Sveva Magaraggia, Gerlinde Mauerer y Marianne Schmidbaur (eds.), *Feminist Perspectives on Teaching Masculinities. Learning Beyond Stereotypes*, Routledge, Nueva York, pp. 59-77.

Scambor, E. y Gärtner, M. (2021), «Why Should I Care? Men as Agents and Beneficiaries of Gender Equal Division of Care», en Dolors Comas d'Argemir y Silvia Bofill (eds.), *El cuidado de mayores y dependientes: avanzando hacia la igualdad de género y la justicia social*, Icaria, Barcelona, pp. 259-278.

Scully, J. L. (2018), «From "She Would Say That, Wouldn't She?" to "Does She Take Sugar?" Epistemic Injustice and Disability», *IJFAB: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 11(1), pp. 106-124.

Segura, J. (2020), «¿Cómo sería una respuesta comunitaria al coronavirus?», *Cuartopoder*, 12/03/2020.

Seidler, V. J. (1989), *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, Routledge, Nueva York.

— (1994), *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, Routledge, Londres.

— (2007), *Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas*, Montesinos, Barcelona.

— (2015), «Epílogo: Masculinidades alternativas en el mundo de hoy», en Angels Carabí y Josep María Armengol (eds.), *Masculinidades alternativas en el mundo de hoy*, Icaria, Barcelona, pp. 271-290.

— (ed.) (1991), *The Achilles Heel Reader*, Routledge, Nueva York.

Segal, L. (1990), *Slow Motion. Changing Masculinities*, Changing Men, Palgrave Macmillan, Londres.

Segato, R. L. (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Serra, C. (2022), «Hombres: sujetos del poder y sujetos de deseo», *Idees*, 54, pp. 1-8.

Simplican, C. S. (2018), «Democratic Care and Intellectual Disability: More than Maintenance», *Ethics and Social Welfare*, 12:4, pp. 298-313.

Sintomer, Y. (2008), «Du savoir d'usage au métier de citoyen?», *Raisons politiques*, 31, pp. 115-133.

Sontag, S. (2023), *La enfermedad y sus metáforas*, Taurus, Madrid.

Stapleton, S. y Pattison, N. (2014), «The lived experience of men with advanced cancer in relation to their perceptions of masculinity: a qualitative phenomenological study», *Journal of Critical Nursing*, 24, pp. 1069-1078.

Starck, K. y Sauer (2014), «Political Masculinities: Introduction», en Kathleen Starck and Birgit Sauer (eds.), *A Man's World? Political Masculinities in Literature and Culture*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 3-10.

Stockton, K. B. (2009), *The Queer Child or growing sideways in the twentieth century*, Duke University Press, Durham.

Struszczyk, S.; Galdas, P. y Tiffin, P. (2019), «Men and suicide prevention: a scoping review», *Journal of Mental Health*, 28(1), pp. 80-88.

Taylor, S. R. (2019), *El cuerpo no es una disculpa. El poder del autoamor radical*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife.

Timmermann, C. (2020), «Epistemic ignorance, poverty and the COVID-19 pandemic», *Asian Bioethics Review*, 12(4), pp. 519-527.

Torres Delgado, G. (2020), «Emociones viriles y la experiencia de la nación imperial en las Guerras del Rif (1909-1927)», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 38, pp. 99-127.

— (2022), «La masculinidad no es sólo cosa de hombres», *Idees*, 54, pp. 1-7.

Tronto, J. (1993), *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*, Routledge, Nueva York.

— (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, Nueva York.

Vásquez del Aguila, E. (2013), «Hacerse hombre: algunas reflexiones desde las masculinidades», *Política y Sociedad*, 50(3), pp. 817-835.

Verge, T. (2015), «The Gender Regime of Political Parties: Feedback Effects between Supply and Demand», *Politics & Gender*, 11(4), pp. 754-759.

— y De la Fuente, M. (2014), «Playing with different cards: Party politics, gender quotas and women's empowerment», *International Political Science Review*, 35(1), pp. 67-79.

Viveros Vigoya, M. (2018), *Les couleurs de la masculinité*, La Découverte, París.

Whitehead, S. M. (2002), *Men and masculinities: Key themes and new directions*, Polity, Cambridge.

Zambra, A. (2023), *Literatura infantil*, Anagrama, Barcelona.

ALFREDO RAMOS es doctor en Ciencias Políticas por la UCM y Máster en Gestión Cultural por la UOC-UdG. Sus áreas de interés son los estudios de masculinidad, la teoría democrática y la gestión cultural. Promotor del Laboratorio de pensamiento, cultura y género Un Estudio Propio, ha cooperado con diferentes universidades y centros de investigación, tanto en el Estado español como en Portugal, Brasil o Francia. Durante años participó en diferentes iniciativas de economía social y fue asesor de Podemos en la Comunidad de Madrid (2015-2019). En los últimos años investiga especialmente sobre el cruce entre prácticas artísticas y masculinidad, en colaboración con diferentes artistas, como Artor Jesus Inkero o Albert Potrony.

«Yo controlo», nos dice la ficción de autonomía por excelencia. La masculinidad no es un problema de los hombres, sino una norma social, un asunto colectivo. Ha dejado de ser vista como una cosa o un atributo que los hombres poseen, para convertirse en un conjunto de prácticas insertas en las relaciones de género. El éxito es la brújula biográfica de la masculinidad, paradójicamente, los hombres se pasan buena parte de sus vidas fracasando, muy lejos de las trayectorias que proyectan los modelos normativos. El presente libro pone sobre la mesa la necesidad de *perforar las masculinidades* para que sean más vulnerables, para que sean más dependientes, para que se dejen afectar. Es por eso que propone reordenar nuestras instituciones sociales para que la vulnerabilidad sea una prioridad, ya que los cuidados pueden ser uno de los ámbitos de mayor potencialidad para practicar otras masculinidades. Para ello vamos a tener que construir sociedades más habitables para todas las personas. Este libro es una conversación imprescindible entre la masculinidad, el futuro y la esperanza, una invitación a pensar itinerarios colectivos más libres.



